Las Fronteras de lo HUMANO

La necesidad de una filosofía para la sociedad contemporánea

Compilador
Diego Jadán-Heredia

MUNDANA EDICIONES

LAS FRONTERAS DE LO HUMANO:

La necesidad de una filosofía para la sociedad contemporánea

Colectivo MUNDANA

Las Fronteras de lo Humano:
la necesidad de una filosofía para la sociedad contemporánea

Junio 2025
Cuenca - Ecuador
IBN: 978-9942-34-131-0
e-ISBN: 978-9942-51-485-1

Consejo Editorial
Eduarda Abad Mendieta
Antonio Fernández Parra
Diego Jadán-Heredia
Gabriela López Márquez
Verónica Neira Ruiz
Diana Quinde Iglesias
Diego Vintimilla Jarrín

Compilador
Diego Jadán-Heredia

Presidente de la Casa de la Cultura Sede Nacional
Fernando Cerón Córdova

Editor de la Casa de la Cultura Sede Nacional
David Larriva Regalado

Colectivo MUNDANA

Edición y corrección de estilo: Verónica Neira Ruiz | **Diagramación:** Estefanía Farfán Espinoza | **Portada:** Eduarda Abad Mendieta | **Diseño de Portadillas:** Martín Vasco Vinueza

Publicación e impresión
Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión - CCE

Para la composición de este manuscrito se usó Courier Prime.

revistamundana.ec

Este libro está bajo una licencia de autor de Creative Commons de Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Las tecnologías y los dispositivos económicos del capital 17
Carlos Oliva Mendoza

El desvanecimiento aurático de la condición humana en tiempos de aceleracionismo capitalista 29
Diego Vintimilla Jarrín

Crítica de la razón extractiva: La alternativa barroca 71
Ángeles Smart

La estética de lo cotidiano como posibilidad crítica 95
Diego Jadán-Heredia

Nada existe en un vacío, la artesanía como acto filosófico 119
María Gabriela Vásquez Moreno

Filosofías regenerativas: Un enfoque complejo, intercultural y transdisciplinar para la formación docente en el Antropoceno/Capitaloceno 137
Javier Collado, Alex Estrada García

Dios y los límites de la filosofía 165
Sthéphane Vinolo

El género como performatividad y expresión 187
Eduardo Alberto León

La barrorealidad: Una aproximación 213
Pablo Meriguet

Resistir y sostener al ritmo del abismo: Gestos humano colectivos en la era del vértigo 241
Gabriela López Márquez

Prólogo

Diego Jadán-Heredia

Coordinador del libro

Cartografías críticas de la contemporaneidad

La filosofía latinoamericana ha sido, desde su emergencia como campo de reflexión específico, una empresa de crítica y de reconstrucción. Lejos de ser una mera repetición periférica de los debates europeos o norteamericanos, ella ha buscado, a lo largo de su historia, articularse en torno a las condiciones concretas de vida, dominación y esperanza de nuestros pueblos. Como nos lo recordaba Zea (1989): "toda filosofía ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país. Así habrá de emanar la filosofía de nuestra América" (p. 30). Así, la filosofía no nace en el vacío ni se sostiene en la neutralidad. Su ejercicio implica siempre una toma de posición, un modo de situarse en el mundo y de responder a las tensiones de su tiempo. En Latinoamérica, pensar ha significado, invariablemente, hablar el conflicto: el conflicto entre tradición y modernidad, entre dependencia y autonomía, entre la reproducción de estructuras coloniales y la invención de otras formas de existencia. Conflictos que se manifiestan como crisis, como nuevas formas de experimentar el tiempo que se sugieren pero no terminan de manifestarse; de esta forma, siguiendo una reflexión marxista, toda crisis contiene el momento inmanente de su superación.

Este libro se inscribe en esa larga tradición crítica, asumiendo la tarea de pensar desde las fracturas de la contemporaneidad. Aunque los textos aquí reunidos abordan temas diversos, comparten una orientación común: la necesidad de repensar los fundamentos de la vida humana en un contexto global marcado por la profundización de procesos de deshumanización, mercantilización de la existencia y vaciamiento de las prácticas simbólicas tradicionales. La filosofía que se despliega en estas páginas no es la de una razón abstracta, desencarnada, sino la de una razón situada, que se reconoce históricamente condicionada y que asume la tarea de intervenir críticamente en su propio tiempo. De este modo, cada uno de los ensayos puede leerse como una contribución específica a la interrogación colectiva sobre las posibilidades de existencia humana más allá del paradigma capitalista dominante, mostrando que el pensamiento filosófico latinoamericano sigue siendo un espacio privilegiado para imaginar otras formas de vida y de comunidad.

El texto que abre la obra ilustra perfectamente el espíritu que anima a quienes escribimos en ella. Carlos Oliva Mendoza en "Las tecnologías y los dispositivos económicos del capital", reflexiona sobre el trabajo intelectual en torno al racismo en la modernidad capitalista del ecuatoriano mexicano Bolívar Echeverría y la blanquitud como dispositivo y tecnología junto a la acumulación originaria, la clase y el género. Así, el filósofo mexicano plantea un diálogo entre el pensamiento marxista, la experiencia latinoamericana que se refleja en los aportes echeverrianos y, por último, su vigencia como claves de comprensión de fenómenos contemporáneos. Una visión critica similar es la que caracteriza a Diego Vintimilla Jarrín en "El desvanecimiento aurático de la condición humana en tiempos de aceleracionismo capitalista", en donde, en una comunidad interpretativa que reúne a Marx, Benjamin,

Baudrillard, Echeverría y Rosa, se argumenta la hipótesis del progresivo desvanecimiento aurático de lo humano, es decir, la eliminación de toda autenticidad y singularidad existencial bajo la lógica de la acumulación, la velocidad, la simulación y el vaciamiento propios del capitalismo. Por su parte, Ángeles Smart abre el abanico reflexivo en su "Crítica de la razón extractiva. La alternativa barroca" que pone el foco en la violencia del capital hacia la vida, humana y no humana, pero además la violencia que se ejerce hacia el paisaje y la materia. Su propuesta de una razón extractiva -que la filósofa argentina deriva de la razón instrumental definida por Horkheimer- le permite pensar la situación ambiental contemporánea de forma algo distinta a las corrientes ecologistas más actuales.

Mi contribución a este libro la hago en "La estética de lo cotidiano como posibilidad crítica". Sin duda, aunque por caminos distintos, comparto la misma preocupación que mis colegas; en mi caso, las derivas del capitalismo contemporáneo, la deshumanización y muerte que lo caracteriza son el motivo para explorar la subdisciplina de la estética que surgió hace apenas unas décadas, la llamada estética de lo cotidiano, cuya cualidad -tomando como referencia a la filósofa japonesa Yuriko Saito- es entrelazar las prácticas estéticas y éticas que tienen la potencia de abrir el camino para imaginar mundos más justos.

Gabriela Vázquez Moreno en "Nada existe en el vacío, la artesanía como acto filosófico" muestra una dimensión distinta a los trabajos anteriores aunque con puntos convergentes. Y es que el trabajo artesanal encarna una forma de existencia en la que la creación no se subordina a la eficiencia ni al cálculo, sino que preserva el vínculo entre saber, hacer y ser; de este modo, la artesanía deviene un acto filosófico: un pensar con las manos contra la alienación contemporánea. Para Vázquez Moreno, "el producto hecho a mano está impregnado de intencionalidad

particular y de conocimientos sensibles transmitidos entre generaciones"; lo que permite, en consecuencia, reconocer modos de conocimiento encarnado que la filosofía ha tendido a olvidar.

Javier Collado en "Filosofías regenerativas: un enfoque complejo, intercultural y transdisciplinar para la formación docente en el Antropoceno/Capitaloceno", asume un reto importante pues, a partir de la exploración de las llamadas filosofías regenerativas como un campo de estudio transdisciplinar, que se basa en los principios de interconexión, interdependencia, coevolución y regeneración biofísica, busca preparar a la ciudadanía del siglo XXI a confrontar los desafíos socio-ambientales del Antropoceno/Capitaloceno, de forma resiliente, creativa y bioética. En otra de las contribuciones del libro se retoma uno de los problemas perennes de la filosofía: el de Dios; de hecho, sabemos que no es posible comprender ninguno de nuestros dramas epocales -como se hace en esta obra- dejándolo de lado. Este es el tema de Stéphane Vinolo en "Dios y los límites de la filosofía". En este texto, el filósofo francés parte de un hecho: la muerte de Dios en el siglo XIX, su retiro en el siglo XX y su retorno en el siglo XXI cuestionaron, más que a la figura de Dios, al mismo ser humano y la relación que puede establecer con sus límites. Así, Vinolo se concentra en la reflexión sobre esos límites pero referidos a la filosofía y la posibilidad de que ella muestre un porvenir no-metafísico.

En "El género como performatividad y expresión", el sociólogo ecuatoriano Eduardo Alberto León analiza -en un campo de gran importancia contemporánea- la relación entre la teoría de la performatividad de Judith Butler y la teoría de la expresión de Maurice Merleau-Ponty, con el objeto de revelar que performatividad y expresividad no son enfoques irreconciliables, sino complementarios en la construcción

de un concepto de género dinámico y no esencialista. Una propuesta nueva sobre el proceso ideológico de comprensión de la realidad es "La barorrealidad: una aproximación" del filósofo ecuatoriano Pablo Meriguet, en donde, a propósito de la definición de la barorrealidad se explica por qué esta compromete los principales desarrollos cognitivos del ser humano de acuerdo al desarrollo histórico del capitalismo actual."Resistir y sostener al ritmo del abismo: Gestos humanos colectivos en la era del vértigo" es el sugerente texto con el que Gabriela López cierra este libro. En él se plantea que la existencia pausada y reflexiva de lo que pasa desapercibido, que la autora identifica en "las propuestas de comunidades cuidadoras y lentas en su caminar", es en donde realmente existen formas radicales y reales de rehumanización.

La diversidad temática del volumen no constituye una dispersión, sino que expresa la complejidad intrínseca de los procesos contemporáneos. En efecto, el capitalismo, entendido no solamente como sistema económico, sino como dispositivo global de producción de subjetividades, formas de deseo y modos de saber, atraviesa de manera transversal las preocupaciones aquí recogidas. Las críticas al capital contemporáneo, que constituyen el eje varios de estos ensayos, se articulan con las reflexiones sobre lo sagrado, el género y la praxis artesanal, mostrando que no es posible pensar una transformación social sin atender simultáneamente a las dimensiones económicas, culturales, espirituales y simbólicas de la vida. Cada texto, desde su singularidad, pone en cuestión alguna de las lógicas fundamentales de la modernidad tardía: la reducción del ser humano a mero consumidor, la fragmentación de las identidades, la subordinación del saber hacer manual a la racionalidad instrumental, la secularización como olvido de la trascendencia. Así, el libro configura una cartografía crítica que pretende abrir espacios para la reflexión y la

acción; por lo tanto, sus artículos no son programáticos ni dogmáticos; podrían ser, más bien, definidos como una filosofía de la pregunta, del cuestionamiento, del reconocimiento de la contingencia histórica como condición de posibilidad de nuevas formas de sentido. En este sentido, el volumen constituye una apuesta por una filosofía que no renuncia a la complejidad, que asume la tensión entre lo particular y lo universal, entre la herencia recibida y la necesidad de ruptura.

La lectura de esta obra no pretende, simplemente, consumir ideas sino dejarse interpelar por ellas, de participar en el ejercicio de desnaturalización que cada ensayo propone. En efecto, los autores aquí reunidos nos invitan a pensar más allá de los marcos estabilizados del saber, a problematizar las categorías que organizan nuestra comprensión del mundo y a imaginar alternativas en un presente que tiende a presentarse como único e inevitable. En su conjunto, el libro pone en evidencia que la filosofía latinoamericana contemporánea no es un saber marginal ni una repetición mimética, sino una instancia crítica que, desde su inscripción situada, puede iluminar aspectos centrales de la crisis civilizatoria global. En un esfuerzo por recuperar la densidad de la experiencia humana en un tiempo caracterizado por la aceleración, la superficialidad y la fragmentación, los ejercicios filosóficos que les presentamos buscan vislumbrar horizontes de transformación en medio de la incertidumbre de nuestro presente.

Referencias

Zea, L. (1989). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo Veintiuno Editores.

NO
SE
VENDE
ESTA CASA

Las tecnologías y los dispositivos económicos del capital:

Acumulación, clase, género y raza en el capitalismo

Carlos Oliva Mendoza[1]

Las siguientes notas se establecen a partir de las investigaciones que Bolívar Echeverría Andrade dedicara al tema del racismo en la modernidad capitalista. Son tres trabajos donde el tema es tratado de manera explícita: "Imágenes de la blanquitud"; "Blanquitud. Considerations on racism as a specifically modern phenomenon"; y "Obama y 'la blanquitud'". Conjuntamente, el trasfondo de estas notas se encuentra en los estudios económico-filosóficos alcanzados en el libro de Karl Marx: *El capital* (2010).

---

1 Carlos Oliva es profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha recibido el Premio Internacional de Narrativa (Siglo XXI), el Premio Nacional de Ensayo, el Premio Nacional de Ensayo Filosófico y el Premio Nacional de Ensayo Joven. Coordina los proyectos de investigación "Capitalismo: Estudios críticos" y "Teoría crítica en América Latina". Entre sus libros se encuentran: Teorías y discursos críticos en México; Espacio y capital, Semiótica y capitalismo, y Hermenéutica del relajo.

1.

La *blanquitud* es una *tecnología de segregación, racismo y genocidio.* Consiste en gradar a la otra o al otro a partir de los comportamientos éticos respecto a la producción, intercambio y consumo de la riqueza mercantil que contribuye a la acumulación de capital. Asimismo, jerarquiza según las contribuciones que uno hace al establecimiento y permanencia del *capitalismo como modelo civilizatorio mercantil.* En esa gradación, la *blanquitud* estratifica etnias, naciones y culturas hasta el punto de inventar una diferencia ética a partir del color de la piel; genera entonces una *política racista* que puede ir desde la psicosis pigmentocrática hasta el supremacismo étnico, nacional y cultural. Por eso su resolución espacio-temporal tiene varias posibilidades: la discriminación, el multiculturalismo-tolerante, el *apartheid*, la segregación, la guetificación y en puntos críticos el genocidio y la exterminación de poblaciones.

2.

Marx trabajó acuciosamente, desde su investigación doctoral y sus escritos periodísticos, el problema de la posición de subordinación que establece una mercancía sobre otra, hasta llegar a la tesis de que una mercancía tiene dos polaridades, expresadas en *un valor de cambio y un valor de uso*, y que el valor de cambio -la parte abstracta, equivalencial y aúrica de la mercancía- subordina contantemente el uso que damos a las mercancías. La determinación fundamental de esa subordinación es *la situación espacial donde se encuentra el poseedor de cada mercancía o donde se resguarda la polaridad de cambio dentro de una misma mercancía.* Hay una mercancía que siempre está en el lugar pasivo del intercambio, esto es, en el punto donde se vuelve dinero y crédito y no valor de uso. Así, en la relación

M-M, la primera mercancía es activa y la segunda pasiva (cambiaria o dineraria), y pese a ser pasiva es la que controla la equivalencia, la que relativiza a la mercancía activa. Por lo tanto, si yo la poseo, yo controlo la equivalencia. Cuando la relación se establece entre Dinero-Mercancía-Dinero incrementado (D-M-D'), quien está determinando todo el intercambio es el dinero incrementado o plusvalorizado (D'). El eje de lo público es la obtención de ganancias. Quien se encuentre en esa posición determina el decurso social y determina la socialidad y, por lo tanto, la generación y destrucción de identidades. Decimos que la *blanquitud* es un hecho *espacial* porque depende, esencialmente, de colocarse en el lugar pasivo y equivalencial del intercambio. Juega su destino en ocupar siempre el lugar del dineo y el crédito en el cuerpo social, para controlar los intercambios y para normar la socialidad. Ese lugar, en el articifio racial, es el lugar del blanco.

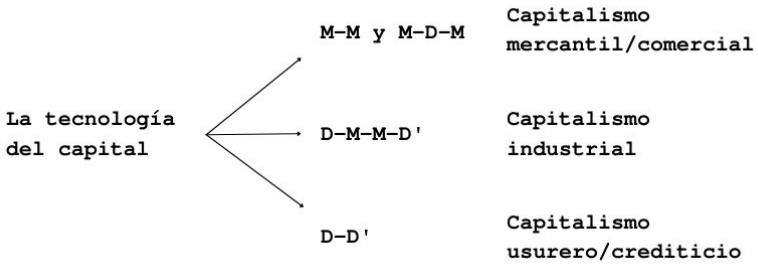
3.

Para estudiar la operación del dispositivo y tecnología espacial de la *blanquitud* es importante tener presente tres elementos: a) La delimitación de las estructuras espaciales y temporales del capitalismo. En especial su diferente gravitación, que acontece de forma simultánea, en los sistemas de capital comercial, industrial o financiero. b) La comprensión de los dispositivos mercantiles y dinerarios-crediticios de las sociedades capitalistas, pues es justamente en esos polos -comerciales y coloniales o imperiales- donde el dinero opera con más distancia social de la forma valor o la jornada laboral, y el racismo cobra dimensiones más radicales. c) El establecimiento de las relaciones entre los estudios sobre blancura (*whiteness*), raza blanca y supremacismo blanco con la noción de *blanquitud.*

4.

El capitalismo tiene tres despliegues clásicos en su esquema de obtención de plusvalor: a) *capitalismo comercial o mercantil*, donde se incluye el trueque, una mercancía que se intercambia por otra, o donde aparece el dinero simplemente como medida de valor y no imprime, de forma sustancial, una dinámica de acumulación (M-M y M-D-M). b) *El capitalismo industrial*, en el que ya se parte de un capital dinerario acumulado que tiene como fin social no el intercambio de mercancías sino la acumulación de capital. Este es el punto de estabilidad espacial y clasista del capital: dinero que se intercambia por mercancías que concurren al mercado para generar ganancias y plusvalor (D-M-D'). Finalmente, el origen y centro del capital, *el capitalismo usurero o crediticio*. Aquí el dinero funciona como crédito que se transforma en deuda y que propicia sistemas de renta de la tierra y la tecnología (D-D'). El siguiente esquema sintetiza lo anterior.

Figura 1. La tecnología del capital (2025)



5.

A las formas correspondientes de plusvalorización -ya sea mercantil, industrial o crediticia- le corresponden diferentes dispositivos de subsunción, que pueden ser desde subsunciones formales, que no alteran el cuerpo social, hasta

subsunciones "reales", que alteran todo lo social al construir una *realidad mercantil, espectral y fetichizada*, que se ajusta a un objetivo unívoco: generar valor que se valoriza, esto es, capital que tiene como meta no la riqueza social, sino la acumulación para generar mayor riqueza abstracta, ya sea dineraria o crediticia. Así, *tendríamos cuatro formas de configurar la esfera mercantil para generar plusvalor. Por acumulación originaria, por división de clases, por género y por racialización.* Cada dispositivo y tecnología genera un *significado abstracto* -un grado cero podríamos decir- e históricamente lo materializa en un *significante* que puede cambiar si el objetivo de generar ganancias y plusvalor lo requiere.

A la "acumulación originaria", realmente un proceso continuo y permanente en el capitalismo, le corresponde un significado que espacializa al mundo como centro y periferia, y su significante histórico ha sido la imagen civilizatoria de Europa occidental y, desde el siglo XX, el sueño industrial de los Estados Unidos de América. Desde ahí se validan, racional y civilizatoriamente, las formas de despojo, extractivismo, colonialismo, neoesclavitud y robo que han acompañado puntualmente toda la historia del capitalismo.

Si, en cambio, la tecnología y dispositivo de prelación es sexo-genérica, el significado es la forma patriarcal o, como la llamaba Marx, la "industria patriarcal", donde es central el trabajo doméstico, el invento de la vida privada y la vida pública, el trabajo comunitario impago, la invención del amor romántico y la violencia contra las mujeres y las economías y formas sociales y sexuales no heteronormadas. El significante operatorio del capitalismo ha sido la invención del "hombre" y toda su deriva de poder y conculcación de la vida pública.

El dispositivo clásico, más estudiado, e incluso menos violento y estable del capitalismo, es la constitución de clases sociales. Hay muchas, pero la socialidad logra perfilar paradigmáticamente a dos: la clase proletaria o trabajadora y la clase burguesa o capitalista. Se trata de una tecnología que tiene su centro en el intento de transparencia de la mercancía general, *el dinero*, a través de políticas salariales y redistributivas. El punto central es que el ser humano, constituido como mercancía *fuerza de trabajo*, puede luchar por robustecer su posición de clase proletaria, para ir desapareciendo justamente esa condición. *Proletario* viene de *proles* (hijos e hijas, descendencia) y cuando Marx usa el término en el *Manifiesto comunista* realmente está indicando que, como en la época feudal, hay quien solo tiene descendencia y fuerza de trabajo. Son las y los que carecen de toda propiedad. El significado de esa forma, por excelencia, de plusvalorización es el trabajo mercantil. Esa forma subsume realmente toda la socialidad, así, tanto trabajadores como burgueses están comprometidos con un proyecto: diagramar el sentido de la vida a través de la producción, distribución y consumo de mercancías. Quien encarna el significante histórico del bajo la subsunción de clases en el capitalismo es la burguesía o clase burguesa.

Por último, hay que indicar una tecnología decisiva y definitoria en el hecho capitalista: *el racismo*. Se trata de un dispositivo de plusvalor simbólico y operario que estructura la construcción y destrucción de identidades en la modernidad y que, en un segundo plano, impacta de manera fundamental las formas sociales y económicas del capital. Ese racismo se da mediante el constructo ético de la *blanquitud*. Es un comportamiento transreligioso del calvinismo, el protestantismo y el puritanismo histórico que se metamorfosea

en un comportamiento ético que valora el trabajo, el ahorro, la contención del placer y el sacrificio, como conductas estructurales de la vida pública y privada. Su significante cotidiano y público es "ser blanco" o ser "como los blancos".

Este esquema muestra en síntesis estas correlaciones:

Figura 2. Correlaciones (2025)

Dispositivos	Significados	Significantes
Acumulación originaria	**Centro-Periferia**	**Occidente europeo**
Género	**Patriarcado**	**Hombre**
Clase	**Trabajo mercantil**	**Burguesía**
Racial	**Blanquitud**	**Blancura**

Podemos ahora pasar a elaborar algunas tesis de trabajo que relacionan los esquemas anteriores.

Tesis 1:

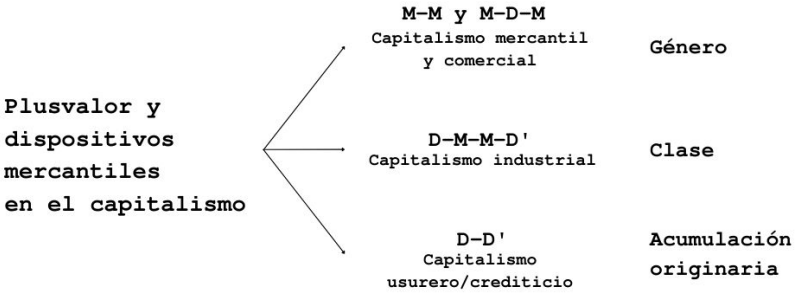
El dispositivo de clase (fundado en la extracción de plusvalor absoluto y relativo, que por medio de la tecnología relativiza el trabajo humano, cosificado como mercancía fuerza de trabajo) opera como *un dispositivo de socialización*. Mientras que los dispositivos de género, raza y "acumulación originaria", funcionan como *estructuras de domesticación, genocidio y despojo-desterritorialización.*

En el capitalismo, todos los dispositivos entran en conjunción paralela, pero es según el tipo (ya sea patriarcal, racial, clasista o imperial) y la *posición* del equivalente pasivo (el crédito reificado como mercancía, dinero y poder) que se entroniza uno de los dispositivos.

Tesis 2:

Cuando el capitalismo estabiliza su forma clásica-industrial, y se da la extracción de plustrabajo y concomitantemente plusvalor bajo el esquema D-M-M-D' (Dinero que produce mercancías y que son vendidas, con un valor mayor del de su producción por la clase obrera, para obtener ganancias), el dispositivo que cobra mayor relevancia es el de la estratificación en clases sociales y, consecuentemente, la proletarización de los seres humanos. Si en cambio estamos en un esquema de plusvalor donde el origen de la mercancía no es el dinero acumulado, sino la producción formal (que no implica un transtorno de lo social por los medios de producción, por ejemplo, el trabajo artesanal social o comunitario), entonces el dispositivo que centra la relación de explotación y plusvalorización suele ser el trabajo doméstico y patriarcal. Ahora, si el plusvalor se logra a través de grandes franjas de usura o crédito (capital concentrado, clásicamente, en bancos y sistemas especulativos, con el fin de generar ganancias por renta-deuda), entonces el dispositivo que tiene prelación es el de la acumulación originaria.

Figura 3. Plusvalor (2025)



Tesis 3:

Dentro de los tres dispositivos se generan y producen identidades mercantiles (sociales, genéricas y usureras), pero el proyecto civilizatorio capitalista las refuerzar a través de una *estructura racial.* Produce así una identidad que funciona como identidad mercantil pura: como una permanente construcción racial y mercantil del otro, para hacer presente y proyectivo el punto abstracto (o grado cero) del capitalismo. Ese punto donde el capitalismo valida una posición de subordinación de todo aquello que no se pliega a la objetidad subjetiva del capitalismo: *generar ganancias y acumular riqueza.* Ese punto entra en acción cuando puede darse una confrontación de género, clase o despojo y desterritorialización, justo para postergar la confrontación, al materializar y virtualizar la celda que constituye la identidad racial del capitalismo: *la blanquitud.* El esquema puede ser planteado, pienso en los trabajos de Lacan, en los siguientes términos: 1+1+a. Por ejemplo, en la traducción: proletario+burgués+*blanquitud* (donde *blanquitud* no solo es blancura, sino también propiedad, trabajo, "humanidad", dinero y/o poder, y puede reactivar cualquiera de estos

elementos, de forma psicótica, para eliminar o exterminar a lo otro, hasta alcanzar comportamientos genocidas). En este sentido, la identidad racial en el capitalismo termina eslabonando las identidades e impidiendo que una confrontación radical acontezca, pues introyecta en quienes vivimos dentro del capital una ética-racial que atomiza el cuerpo social y nos encauza a un sistema, donde estar fuera de la posición de privilegio implica un peligro material para la reproducción de la propia vida.

Tesis 4: El mestizaje como respuesta fáctica a la blanquitud

Bolívar Echeverría pensó en una alternativa espontánea a la *blanquitud*: el mestizaje, tanto histórico como mitológico. Criticó las ideas naturalistas y científicas, así como las las ideas político-nacionalistas del mestizaje. Propuso en cambio pensarlo como un estado de código: espontáneo, formal, evanescente, necesario y violento.

Podemos añadir *que el mestizaje moderno es una forma de identidad crediticia y profundamente mercantil*, está lejos de un constructo de clase. Implica la confrontación y constitución cultural, fenomenológica, económica, semiótica y vital entre una gran cantidad de variables formales. Es, históricamente, la respuesta que las comunidades, las sociedades y las y los individuos encuentran frente a su exterminio. Todo mestizaje moderno, en tanto es un proceso mercantil acelerado, tiende a su evanescencia y formalización, no a su profundidad y substancialización. *El mestizaje es la puesta en escena, espontánea y evanescente, de valores de uso*. Es una estrategia de sobrevivencia, no de estabilidad. Las sociedades buscan contenerlo de forma natural, pero lo reencuentran como la

única posibilidad de interferir una subtancialización pasiva y jerárquica que los elimina. Esa substancia pasiva y jerárquica se ha establecido en el capital como un proyecto racial -*la blanquitud*. Es la identidad del dinero y el poder, el punto equivalencial pasivo de lo social. En la actualidad, las alternativas políticas frente al racismo del capitalismo claramente son dos, confrontar románticamente con otras substancias artificiales la *blanquitud* o desquiciarla desde su interior, lo que ha sucedido en los periodos barrocos de la historia moderna. Una y otra conviven y apuestan por dos vías políticas definidas: el *apartheid* de la eliminación o la tolerancia racial ,o el mestizaje, que sostiene y proyecta una utopía profunda: *las razas no existen.*

Referencias

Echeverría, B. (2025). *Blanquitud. Considerations on racism as a specifically modern phenomenon.* http://bolivare.unam.mx/ensayos/blanquitud.

Echeverría, B. (2010). Imágenes de la blanquitud, en *Modernidad y Blanquitud*. Era.

Echeverría, B. (2011). Obama y 'la blanquitud, en *Antología*. Bolívar Echeverría, Crítica de la modernidad capitalista. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Echeverría, B. (1997). Queer, manierista, bizarre, barroco, *Debate Feminista*, 16.

Marx, K. (2010). *El capital. Crítica a la economía política.* Libro I, II y III. Siglo XXI editores.

El desvanecimiento aurático de la condición humana en tiempos de aceleracionismo capitalista

Diego Vintimilla Jarrín[1]

1. Introducción

Allá, por el año 1844, un joven Karl Marx, en sus reflexiones filosóficas sobre la Economía Política (2013) definía una de las categorías de interpretación social más importantes y contundentes para comprender la dinámica del relacionamiento social: *la alienación.* Entendido este término (*Entfremdung* en alemán) como alejamiento, privación, desposesión o despojo, supone el punto de partida para analizar la dinámica mediante la cual el sistema de producción de valor configura una relación asimétrica entre los seres humanos en la cual, de forma inversamente proporcional, mientras unos son privados de aquello que les pertenece, otros ven acrecentada su posesión.

---

1 Diego Vintimilla Jarrín es licenciado en Ciencias de la Educación, con mención en Filosofía, Sociología y Economía por la Universidad de Cuenca. Máster en Relaciones Internacionales, mención en Política Internacional por el IAEN. Maestrante en filosofía por la PUCE. Investigador independiente en temas vinculados a nuevos humanismos, filosofía política y filosofía de la historia.

La audacia del planteamiento de Marx no solamente radicó, desde entonces, en observar la forma en la que operaba la apropiación material de aquello que los seres humanos producían, sino como esta práctica se tranversalizaba, desde el despojo de la fuerza del trabajo y su producto hacia el alejamiento progresivo y radical de la propia condición humana de aquellos seres alienados.

Desde ese momento a la fecha, el proceso de alienación ha sido la columna vertebral del sistema capitalista y, por tanto, necesario objeto de análisis para la comprensión de las dinámicas históricas de configuración de lo humano. En tal sentido, el presente artículo procurará segmentar (en una cartografía de la enajenación material, existencial y simbólica -decálogo del despojo-) las formas de alienación sobre la condición humana que actualmente operan en el contexto del capitalismo tardo-moderno configurado a partir de la aceleración permanente.

Por su parte; Walter Benjamin, uno de los marxistas más heterodoxos del siglo XX, propuso el concepto de *aura* para identificar la irrepetibilidad que adquiere la obra de arte y los desafíos que enfrenta esta condición en la era de la reproductibilidad técnica. Así, tomando ese concepto de forma extensiva, podremos hablar de la existencia del aura de la condición humana y sus condiciones históricas en la era de la reproductibilidad acelerada.

Así, a través del tejido de unas constelaciones críticas, establecidas fundamentalmente con los aportes de Marx, Benjamin, Baudrillard, Echeverría y Rosa, se tratará de justificar una hipótesis: La condición humana sufre un progresivo desvanecimiento aurático, entendido como la suma

de desposesiones que terminan por desvanecer la autenticidad, singularidad y densidad existencial, en un mundo mediado por la lógica de la acumulación, la velocidad, la simulación y el vaciamiento. Y ante ello, se torna urgente la crítica como el punto de partida para tejer alternativas civilizatorias.

2.Constelaciones críticas para pensar el despojo aurático

Si el vapor y el petróleo fueron, respectivamente, los elementos centrales de la Primera y Segunda Revolución Industrial; sin lugar a dudas, el silicio es la pieza angular desde la que se erige este tercer momento de la modernidad capitalista: la revolución digital. El uso del silicio para todo el desarrollo de la microelectrónica ha permitido a la humanidad transitar hacia un sociedad de la trasmisión de datos. La penetración del internet como herramienta fundamental para el funcionamiento de cualquier ámbito de la vida humana ha dado paso a un proceso donde la disputa es por alcanzar la mayor velocidad posible.

Mentada revolución digital ha puesto en discusión la supremacía de las inteligencias de silicio (máquinas) por sobre las inteligencias de carbono (seres biológicos), lo que ha configurado una sociedad marcada por una aceleración permanente que no solo afecta los procesos productivos, sino que ha penetrado hasta la forma en la que experimentamos la condición humana misma. La tecnificación progresiva y los procesos de industrialización digital han sometido al sujeto a una silenciosa y devastadora pérdida de densidad vital y simbólica: el desvanecimiento aurático de su condición humana.

El pensamiento de Karl Marx (2013) constituye el punto de partida obligado para cualquier crítica del capitalismo. Su noción de *alienación* —desarrollada especialmente en los *Manuscritos económico-filosóficos*— describe cómo el trabajador, al producir bajo condiciones capitalistas, se ve separado: de los productos de su trabajo; de su propia actividad como praxis vital; de su esencia como ser genérico; y de los otros seres humanos. Esta alienación no es solo económica, sino ontológica: el ser humano es reducido a una función operativa del capital, una mercancía entre mercancías, la mercancía esencial.

Así mismo, el concepto de *fetichismo de la mercancía* propuesto por Marx en *El Capital. Crítica de la economía política* (1990) revela cómo las relaciones sociales se objetivan y se presentan como relaciones entre cosas. Y en este marco es donde el aura de lo humano se desvanece en tanto que la subjetividad queda subordinada a una lógica abstracta que desconoce la singularidad de las experiencias vividas.

Walter Benjamin formuló en su ensayo: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1989) el concepto de *aura* para designar la unicidad irrepetible de una experiencia; es decir el aquí y el ahora que era posible experimentar en la contemplación de una obra y criticó la forma en que dicha condición se veía seriamente expuesta ante la posibilidad de la reproducción incesante de la misma mediante los dispositivos técnicos y tecnológicos y señala: "Es de decisiva importancia que el modo aurático de existencia de la obra de arte jamás se desligue de la función ritual" (p. 26).

Partiendo de la interpretación benjaminiana de lo aurático como "la manifestación irrepetible de una lejanía" (p. 26), es posible extender su sentido hacia la totalidad de la experiencia humana, entendiendo esta como la presencia significativa y situada en el mundo, en la que estar y ser en el mundo supone su función ritual. De forma similar a lo que sucede con la reproductibilidad de una obra y su consecuente dislocación funcional-ritual, el ser humano bajo la lógica del capitalismo aceleracionista resulta disociado de un lugar en el mundo para solamente ocupar una posición en el entramado productivo, provocando el desvanecimiento aurático. El tiempo se fragmenta, la memoria se erosiona y, en línea con Baudrillard, el sentido humano del sujeto consigo mismo, con los otros y con el mundo, se disuelve en una simulación instrumental y alienada.

La crítica de Baudrillard al capitalismo tardío se articula en torno a la noción de *simulacro*, entendida como una copia sin original, un signo que no remite a ningún referente. En *Cultura y simulacro*, Baudrillard (1978) describe una sociedad en la que la realidad ha sido sustituida por su representación hiperreal, donde la imagen precede y reemplaza al acontecimiento y el sentido se disuelve en un exceso de significación vacía:

> *Hoy en día, la abstracción ya no es la del mapa, la del doble, la del espejo o la del concepto. La simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, a una sustancia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal. El territorio ya no precede al mapa ni le sobrevive. En adelante será el mapa el que preceda al territorio (p. 5).*

Desde esta perspectiva, la condición humana se encuentra sumida en un estado de hiperrealidad, donde todo se convierte en espectáculo y lo simbólicamente denso se reduce a una superficie inagotable de consumo. El aura, en tanto singularidad y presencia, se desvanece bajo el peso de una lógica mediática que produce constantemente lo mismo disfrazado de novedad.

Por su parte, Echeverría aporta una dimensión crucial para entender las formas culturales del despojo en contextos no eurocéntricos; puesto que su noción de *ethos*, entendido como estilo de vida que articula formas simbólicas, prácticas sociales y formas de subjetividad, permite observar cómo la modernidad capitalista ha impuesto un tipo específico de racionalidad y subjetividad, ligada al cálculo, la eficiencia y la acumulación a partir del ejercicio político de la colonización y el canon de la *blanquitud.*

En atención a lo anterior, Echeverría (2000) propondrá la existencia de otros *ethos* posibles, entre los que destaca el *ethos barroco* que incorpora prácticas de resistencia cultural, mestizaje simbólico y reapropiación del sentido. De ahí, observará a la *blanquitud* como paradigma universalizante de lo moderno que permite comprender el despojo como una forma de homogeneización que destruye las formas singulares de vida, cultura y espiritualidad, aportando así una nueva arista desde la cual observar el desvanecimiento de la pertenencia, una forma de alienación sistémica, estructural y universal en clave geopolítica y ontológica.

Finalmente, la obra de Rosa (2013), especialmente en *Alienación y Aceleración*, se plantea que la modernidad tardía ha instaurado un régimen de *aceleración social* que afecta todas las esferas de la vida: técnica, económica, laboral,

comunicativa e incluso afectiva. La aceleración produce un tipo específico de alienación: no ya la separación del trabajador de su obra, sino la incapacidad del sujeto de establecer una relación significativa con el mundo, mediante tres dimensiones de la aceleración: Tecnológica; del cambio social y del "ritmo de vida" (p. 54) con lo que la existencia se torna muda, indiferente y sin profundidad: una existencia desauratizada.

3. El decálogo del despojo

Como hemos mencionado en las secciones precedentes, la pretensión de este *decálogo del despojo*, no es insistir necesariamente en aquello que ya fue desarrollado por Marx, sino partir de sus afirmaciones respecto al proceso de alienación para identificar aquellas aristas fundamentales que configuran la fractura de la condición humana en la contemporaneidad. Es decir, tomaremos los ámbitos: Trabajo; Enfermedad; Pereza; Espíritu, Comunidad, Territorio, Memoria, Identidad, Tiempo y Resistencia para avanzar, ya no sobre las repercusiones de la enajenación material sino para identificar en estás condicionantes materiales aquellas implicaciones de carácter antropológicas y ontológicas que, a nuestro parecer, cambian radicalmente la condición humana y la funcionalizan según la dinámica concreta de las relaciones sociales de producción capitalista del siglo XXI.

Así, en línea con lo propuesto por Marx, procuraremos desarrollar las dinámicas de despojo que involucran la ruptura de la condición genérica de lo humano y de su particularidad gregaria y su relacionamiento con lo humano que lo circunda, sin perder de vista que, desde un enfoque materialista

histórico, incluso aquellos elementos que se desarrollan en el ámbito de la subjetividad se hallan condicionados por aquello que Marx (2001) afirmaba como "No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia" (p. 2).

3.1 El despojo del trabajo

Es menester partir del ámbito originario del proceso de alienación: el trabajo. En tanto que, la enajenación del producto del trabajo y la funcionalización del trabajador dentro del esquema de producción constituyen la base material a partir de la cual la alienación continúa hacia niveles ontológicos de diferenciación de lo humano.

El trabajo debe ser entendido como aquella condición exclusivamente humana que relaciona a los sujetos con lo que Marx denominada su "cuerpo inorgánico" (en Fromm, 1970, p. 60), es decir la naturaleza y que, mediante tal interacción, no solamente se procuraba la supervivencia, sino que, al mismo tiempo, resulta en la condición de realización de lo humano. Un acto en el que la humanidad transforma al mundo y simultáneamente se transforma a sí misma y que, bajo las relaciones de apropiación y despojo no han permitido la emancipación sino han fortalecido el sometimiento. Así esta separación radical constituye una forma de despojo ontológico: se le priva al individuo no solo de los frutos de su esfuerzo, sino también del sentido, de la creatividad y del vínculo comunitario que podrían surgir del acto de trabajar. El trabajo deja de ser praxis y se convierte en actividad instrumental, repetitiva, cosificada, desauratizada.

Si bien, esta dinámica se ha replicado desde la configuración del capitalismo en clave de acumulación del plusvalor creado por el trabajador, este proceso se ha intensificado progresivamente. En la actualidad, el trabajo se halla sometido a una presión temporal bajo el imperativo del rendimiento constante, de la actualización incesante y la disponibilidad permanente. En la era digital el trabajo se halla completamente regulado y controlado por dispositivos digitales, algoritmos de productividad, calendarios de optimización.

Desde la perspectiva de Echeverría se señala que el *ethos* capitalista dominante impone una visión de la labor humana como sacrificio continuo, como cumplimiento de una deuda infinita hacia el aparato productivo. El trabajo pierde así su dimensión simbólica y comunitaria, como expresión del *ethos* cultural de una sociedad y queda reducido a mera repitencia dentro de un engranaje que premia la eficiencia, pero castiga el sentido. El resultado: un vaciamiento del trabajo como espacio de subjetivación: el trabajador ya no se reconoce en lo que hace, ni encuentra en ello un reflejo de su mundo propio.

En este contexto, también puede hablarse de un desvanecimiento del *aura del trabajo*. Tal como Benjamin describía el aura como la singularidad irrepetible de una presencia, podríamos afirmar que el trabajo contemporáneo ha perdido su capacidad de constituirse en un acto significativo, encarnado, arraigado en la experiencia vital del sujeto. El trabajo se automatiza, se terceriza, se evalúa por métricas abstractas. El trabajador se vuelve, cada vez más, un operador anónimo dentro de una cadena que no controla y cuyo sentido le es ajeno.

En paralelo, como sugiere Baudrillard (1978), el trabajo es también transformado en signo:

> *No es ya la ideología del trabajo lo que es cuestión —viejo discurso, moral caduca que ocultaría el proceso «real» de trabajo y el funcionamiento «objetivo» de la explotación. El he- cho es que el trabajo sigue ahí tan solo para ocultar que no hay ya trabajo. De igual modo, la cuestión no está ya en la ideología del poder, sino en la escenificación del poder para ocultar que éste no existe ya. La ideología no corresponde a otra cosa que a una malversación de la realidad mediante los signos, la simulación corresponde a un cortocircuito de la realidad y a su reduplicación a través de los signos (pp. 52-53).*

Ya no se trabaja solo para producir bienes, sino para producir imágenes de sí mismo como sujeto productivo. Se trabaja para el perfil, para el rendimiento visible, para el simulacro de eficacia que las redes y los sistemas de evaluación demandan. El trabajo deja de ser una experiencia para convertirse en una performance.

Este conjunto de transformaciones configura el primer gran despojo aurático de la condición humana contemporánea. No se trata solamente de que el trabajo explote o fatigue, sino de que ha sido vaciado de su capacidad de vincular al sujeto con su mundo, de ser un acto de expresión significativa. En este vaciamiento se cifra una de las grandes tragedias del presente: el hecho de que trabajamos más que nunca, pero sentimos más que nunca que lo que hacemos no importa verdaderamente.

3.2 El despojo de la enfermedad

Queda claro que, bajo una dinámica de rendimiento como valor supremo, el humano tiende progresivamente a contraer patologías relacionadas a su actividad laboral. Así, la enfermedad es despojada de esa significación dialéctica en la que esta suponía un acto natural legítimo del cuerpo biológico expuesto a la finitud y fragilidad de la existencia. Desde el mandato capitalista la enfermedad ya no supone un momento o estadio de vulnerabilidad necesaria y devienen en una disfunción intolerable, un obstáculo a ser superado lo más rápidamente posible. El aceleracionismo capitalista ha dispuesto un régimen de salud en la que ya no existe cuidado del cuerpo sino normalización, optimización, estandarización y vigilancia. Ya no existe el derecho a enfermar.

Vale decir que la enfermedad, en su dimensión más profunda, nos confronta con los límites de lo humano: nos obliga a detenernos, a mirar hacia adentro, a experimentar la finitud y la fragilidad de nuestra existencia. Enfermar suponía "estar enfermo" y, por lo tanto, suponía un tiempo de introspección y retiro. Esto ya no existe; hoy la enfermedad es reducida a un fallo del sistema, una anomalía a ser corregida mediante protocolos de aplicación inmediata.

Desde el criterio de Rosa, la aversión contemporánea a la enfermedad es concordante con los lineamientos del proyecto de *estabilización dinámica* (2019) en tanto que ya no se la entiende como la crisis del equilibrio homeostático y más bien representa una amenaza al ritmo; no es más que un cuerpo desacoplado de la maquinaria. El enfermo, por tanto, es patologizado, medicalizado, monitoreado y presionado a una reintegración inminente al flujo de la productividad. Se

despoja al sujeto de su derecho al silencio, al retiro y a la lentitud, es privado de la vulnerabilidad de su propio cuerpo.

La enfermedad es también simulacro. En línea con Baudrillard (1978):

> *cualquier síntoma puede ser «producido» y no se recibe ya como un hecho natural, toda enfermedad puede considerarse simulable y simulada y la medicina pierde entonces su sentido al no saber tratar mas que las enfermedades «verdaderas» según sus causas objetivas (p. 9).*

En lugar de aceptar la enfermedad como una experiencia vital, esta se convierta en imagen estetizada, registro estadístico y protocolo aplicado, con lo cual el ser del cuerpo enfermo es invisibilizado y es exhibido como disfunción sistémica. De ahí que se lo presiona, bajo narrativas de positividad y resiliencia a someterse a la administración farmacológica que permite que, incluso el dolor y el sufrimiento, sean funcionales. Incluso el enfermo se ve compelido a consumir.

En el capitalismo acelerado la condición del enfermo ya no es una interrupción del rendimiento sino una ruptura del orden, despojándola de las posibilidad críticas, transformadoras e incluso poiéticas. Así, se neutraliza la potencia subversiva, despojándola de su irrepetibilidad aurática, ya no hay espacio para el dolor que no sea rentable o el malestar que no se resuelva con una pastilla o una app de salud mental.

El despojo de la enfermedad es doble: por un lado, se niega el derecho a estar enfermo como experiencia legítima del cuerpo; por otro, se instrumentaliza la enfermedad como nuevo nicho de mercado. La industria farmacéutica, las

aseguradoras, las plataformas digitales de autocuidado y los discursos terapéuticos han mercantilizado hasta el más íntimo sufrimiento, transformando el cuerpo doliente en una fuente más de extracción de valor.

Bajo el régimen del capitalismo acelerado, enfermar no solo que resulta inaceptable, sino que es inconfesable. El sujeto debe encubrir los síntomas, se obliga a funcionar a pesar del dolor, a estar presente, disponible y eficiente. En este proceso, el sujeto pierde no solo su salud, sino su derecho a habitar la fragilidad con dignidad, su derecho al cuidado sin productividad, su derecho a descansar sin justificarse. La enfermedad ha sido desauratizada. Ya no es signo de lo humano, sino señal de error. En su lugar, se impone un cuerpo corregido, calculado, funcional: un cuerpo que ya no se permite caer.

3.3 El despojo de la pereza

A finales de 1800, ya Lafargue (1896) en su célebre obra *El Derecho a la pereza* señalaba: "La pasión ciega, perversa y homicida del trabajo transforma la máquina liberadora en instrumento de esclavitud de los hombres libres: su productividad los empobrece" (p. 23), advirtiendo así las graves consecuencias que tendría para el trabajador el culto al trabajo. Si ya desde esa época el ocio creativo o el reposo eran mal vistos y castigados moralmente por el canon social, los tiempos actuales han profundizado la prohibición de "la pereza", la misma ha sido recodificada como improductividad e ineficiencia.

Complementariamente a los anteriores puntos, la demonización del descanso se suma al proceso del vaciamiento aurático. El sujeto está privado de la posibilidad de no hacer sin culpa, de habitar su tiempo sin función funcional, sin producir para el otro.

El despojo de la pereza es parte del dispositivo disciplinar y del ordenamiento bajo el ritmo del trabajo asalariado, puesto que la pereza representa una amenaza, una interrupción del circuito de la acumulación. Es lo que el sistema no puede tolerar: un cuerpo que se detiene, un sujeto que se ausenta, un tiempo que se dilata. De ahí que desde el esquema moral de la *Ética Protestante* propuesto por Weber[2] hasta la actualidad cualquier ejercicio que interrumpa la lógica de valorización debe ser colonizada, regulada, moralizada y, actualmente insertada en el circuito de consumo.

En la lógica compulsiva de reproducir valor, no solo se despoja al sujeto de su trabajo sino de su tiempo vital. La definida jornada laboral, propia de las conquistas republicanas modernas, cada vez más pierde sus demarcaciones temporales y el estado de disponibilidad deviene en constante.

En tal sentido, Rosa (2019) observa la dinámica actual:

> *cuando nos encontramos de pronto e inesperadamente en un estado de ocio, en el cual nos encontramos con nosotros mismos y con el mundo sin la protección ni la amortiguación de las tareas y las opciones, se apodera de nosotros el pánico de que el silencio persista. Solo así se hace sentir en toda su medida la alienación existencial inmanente a los vínculos tardomodernos con el mundo (p. 249).*

[2] Cfr. Weber, M. Ética Protestante y el espíritu del capitalismo.

En el capitalismo tardomoderno, ya no solamente es la reproducción del capital lo que sufre un proceso de aceleración permanente, incluso el tiempo libre es gestionado como un espacio de rendimiento: se llena de actividades, se mide en términos de utilidad, se transforma en un *proyecto personal*. La pereza, en su forma más pura, esa disposición de *no hacer nada*, de entregarse al fluir del tiempo sin objetivo, ha sido despojada de legitimidad existencial. El sujeto acelerado ya no sabe aburrirse, ni detenerse, ni simplemente estar, tampoco puede ser.

Enlazado con lo anterior, los conceptos benjaminianos fortalecen el argumento en tanto que la pereza es también una forma de manifestación aurática ya que permite percibir una forma particular de estar en el mundo, de sentir la profundidad temporal de la suspensión del tiempo activo y homogéneo de la producción, la percepción de un aquí que vuelve diferente al instante improductivo. En la pereza se gestaba la posibilidad de lo contemplativo, lo poético, lo inútilmente bello.

Así también, la estetización del tiempo libre sustituye esa experiencia por el imperativo de la actividad constante. Las plataformas digitales, las redes sociales y la cultura del *hustle* colonizan incluso los momentos de aparente desconexión, convirtiendo la pereza en un lujo inaceptable o en una patología que debe ser tratada.

Un ser desconectado es lo más cercano a un ser libre y por ello la mercantilización de la experiencia de la pereza produce simulacros de ocio. Tal como sugieren los trabajos de Baudrillard[3] y Debord[4], el entretenimiento se convierte

[3] Cfr. Baudrillard, Jean. Cultura y simulacro
[4] Cfr. Debord, Guy; La sociedad del Espectáculo.

en un mecanismo de control, en una versión domesticada de la pereza, funcional a la lógica del consumo. El sujeto ya no se detiene para descansar, sino para actualizar su *feed*, ver una serie o asistir a un evento cultural que inmediatamente compartirá en redes. La pausa ya no es *desconexión*, sino otra forma de conexión, de circulación de signos, un espectador que deviene protagonista del espectáculo.

Al respecto, los aportes de Echeverría serán indispensables, en cuanto que en su reivindicación del *ethos barroco* el filósofo observaba una forma de disputar el sentido del tiempo capitalista, incluso de manera que no supone necesariamente una consciencia politizada, lo barroco expresado en el juego o la fiesta son formas de resistencia sensible. El capitalismo, al imponer un estilo de vida hegemónico, basado en la eficiencia, ha destruido estas formas culturales de habitar el tiempo, despojando a la pereza de su espesor simbólico y afectivo, de la pasividad de simplemente ser.

El despojo de la pereza es también el despojo del derecho al *tiempo improductivo*, al vacío fértil, a la espera, a la ensoñación. Es el robo de una parte esencial de la experiencia humana: la capacidad de *no estar disponibles*, de *no responder*, de *no servir para nada.*

3.4 El despojo espiritual

Llegados a este punto, hemos visto como la contradicción capital-trabajo no solo que se ha mantenido, sino que se ha radicalizado. El despojo que opera en las dinámicas de sometimiento disciplinar de los cuerpos y su tiempo, avanzan también en formas más sutiles de sensibilidad humana, es decir

intervienen en una forma de colonización del espíritu[5] que no se refiere aquí a una dimensión necesariamente religiosa, sino a la pérdida de sentido, a la desconexión con lo trascendente, con lo simbólico, con aquello que no puede ser reducido a la utilidad ni al intercambio. Es el vaciamiento de toda interioridad que no sea útil a la producción o al espectáculo. Es, en última instancia, el silenciamiento de la pregunta por el sentido.

De la misma forma como la reproductibilidad técnica mencionada por Benjamin para el desvanecimiento aurático de la obra de arte, podríamos extender esta tesis al plano de la experiencia espiritual: en la modernidad tardía, también la espiritualidad ha sido sometida a procesos de reproducción, serialización y despojo de profundidad. Las prácticas espirituales se transforman en *productos de consumo*, las creencias en *branding identitario*, la interioridad en *marketing del yo*; reproducciones secularizadas en función de la tasa de ganancia.

Ya no hay trascendencia, sino su imagen; ya no hay búsqueda interior, sino *gestión emocional*; ya no hay silencio ni misterio, sino *coaching* y *mindfulness* empaquetado. Lo espiritual se vuelve funcional al sistema: una válvula de escape para que el sujeto no se quiebre, una técnica de autorregulación emocional que permita continuar siendo útil. Lo espiritual deja de ser un espacio de interrogación radical del mundo para convertirse en un suplemento de bienestar.

---

[5] Vale señalar que la noción de espiritualidad está planteada en la perspectiva de aquellas relaciones y sensibilidades que permiten al ser humano establecer conexiones existenciales con el otro y con el entorno. No es motivo de este ensayo profundizar sobre la naturaleza ontológica del espíritu.

Los vínculos espirituales del humano sufren una desaturación de significado y se tornan meros signos de pertenencia leve a comunidades ficcionales, sofocando las expresiones simbólicas, míticas y festivas. La espiritualidad colectiva, sus rituales, sus símbolos, su memoria, son desalojadas por la razón instrumental y el cálculo utilitario; una operación de empobreciendo las formas de significación trascendental del mundo.

Este fractura de la espiritualidad y el devenir de la experiencia espiritual inmersiva en lógica de consumo, a imagen y semejanza de los estándares libidinales del capitalismo acelerado, provocan la disociación del yo con el otro, del yo con su entorno. El despojo espiritual, a tono con el concepto de resonancia de Rosa, vuelve mudo y etéreo al mundo. Un silencio angustioso no de la soledad sino del vacío existencial. Un sujeto que no puede conectarse con aquellos elementos comunes que construyen algo superior a su individualidad, deviene en un ser carente, despoja de la profundidad y el misterio de su condición gregaria.

La espiritualidad ha sido privatizada. Ya no es comunidad ni rito ni trascendencia compartida, sino *experiencia individualizada*, *producto personalizado*, *camino de autoayuda*. Se expropia incluso la capacidad de vivir la angustia como parte constitutiva de lo humano. El capitalismo, al colonizar también esta dimensión, reduce la espiritualidad a función mercantil y destruye su carácter aurático: su densidad simbólica, su capacidad de abrirse a lo invisible, a lo incomprensible, a lo “sagrado”.

Por tanto, el despojo espiritual es quizá uno de los más sutiles y devastadores. Porque no se nota en la piel, pero se experimenta en la pérdida de aquellos rituales dadores de sentido. Porque no deja huellas visibles, pero mina el suelo sobre el que caminamos.

3.5 El despojo de la comunidad

La comunidad, en tanto entramado de vínculos afectivos, éticos, simbólicos y materiales, ha sido una de las principales víctimas del avance del capitalismo en su fase tardía y acelerada. Donde antes había redes de cuidado mutuo, formas de vida compartidas, imaginarios colectivos, hoy predomina el aislamiento, la fragmentación y la lógica de la competencia. La aceleración de los procesos sociales, económicos y tecnológicos ha socavado los cimientos de la vida comunitaria, desplazando al sujeto desde un lugar de pertenencia hacia uno de soledad funcional y aislamiento instrumentalizado.

Al respecto, Marx y Engels (2019) señalaban que un rasgo diferenciador entre el feudalismo medieval y el capitalismo era, precisamente la "simplificación de las contradicciones de clase" (p. 80). Si en la sociedad feudal los vínculos entre señor y siervo conservaban cierta "familiaridad", el trabajo asalariado relaciona a los sujetos meramente por la relación transaccional. Esta crítica, lejos de haber perdido vigencia, se radicaliza en el presente: la comunidad ya no es destruida solamente por la explotación económica, sino también por la sobrecarga del tiempo, la lógica individualista del mérito y la mediación tecnológica.

Para ejemplificar lo anterior, Rosa (2019) señala:

> *El vínculo dialéctico entre la ampliación del alcance y la pérdida del mundo se refleja en la técnica y en el modo de funcionamiento de los teléfonos inteligentes. Así, la pantalla parece poder proporcionarnos mejor información que la que podríamos adquirir por nosotros mismos: nos permite saber dónde nos encontramos, el clima (temperatura, presión, humedad, visibilidad, etc.), de qué está hecho el mundo que nos rodea, lo que hicimos ayer y haremos mañana (nuestra agenda); nos dice si estamos cansados y si nos hemos movido lo suficiente, qué nos gusta y qué no, quiénes son nuestros amigos y, en suma, quiénes somos nosotros (p. 552).*

La penetración progresiva de dispositivos tecnológicos no solo ha cambiado la forma en la que se produce, sino que ha modificado la forma en la que el sujeto se relaciona con su comunidad. La velocidad es también distanciamiento. Ya no hacen falta hacer la fila para retirar el cheque del salario, por tanto tampoco existe conversación con el compañero de turno; el *work at home* permite al individuo ser parte de enormes conglomerados productivos sin siquiera conocer el nombre de otro de sus integrantes. La aceleración tecnológica erosiona los vínculos sociales. El ritmo de la comunidad es asíncrono respecto al ritmo del individuo. Ya no es posible compatiblizar ritmos y temporalidades de lo común y lo propio. Las personas ya no viven al ritmo de sus comunidades, sino de sus agendas personales, algoritmos digitales y demandas laborales. Esta *desincronización* genera una forma de alienación profunda: estamos físicamente juntos, pero existencialmente desconectados. En este sentido, la comunidad no desaparece por desinterés, sino porque el tiempo ya no alcanza para sostenerla.

En este desface en las temporalidades podemos observar el desvanecimiento de algo que Benjamin, en la tercera de sus *Tesis de Filosofía de la Historia* consideraba fundamental:

> *El cronista que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, da cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que sólo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: sólo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. Cada uno de los instantes vividos se convierte en una citation á l'ordre du jour, pero precisamente del día final (1989, pp. 178-179).*

En otras palabras, el despojo de la comunidad ha desvanecido el rol del narrador. La experiencia oral compartida, el relato que construye memoria común, es sustituido por la información fragmentada, estandarizada, efímera. La comunidad se diluye en un mar de estímulos intrascendentes, y el relato común que otorgaba sentido a la vida colectiva se desvanece. El aura comunitaria, ese resplandor que nace del convivir profundo, se extingue ante la preeminencia de la conectividad sin comunión.

Lo anterior, desemboca inequívocamente en la comunidad simulada: "comunidad virtual", "comunidad de marca", "tribu digital" son formas "comunitarias" que no se basan en la presencia afectiva ni en el compromiso mutuo, sino en la identificación superficial, en la adhesión efímera, en el consumo compartido. Se nos ofrece una ilusión de pertenencia que es, en el fondo, un dispositivo de mercado. El sujeto, aislado en su burbuja algorítmica, cree pertenecer a algo, pero lo que habita no es una comunidad, sino una interfaz.

La alienación ya no es solo respecto al trabajo, como diagnosticaba Marx, sino también respecto al otro. El sujeto neoliberal, encerrado en su proyecto de *autooptimización*, experimenta a los demás como obstáculos o instrumentos. Ya no hay lugar para el "nosotros" que no sea funcional, estratégico, transaccional. Incluso las relaciones íntimas son afectadas por esta lógica: se elige pareja por compatibilidad de agendas, se hace amistad por networking, se comparte en comunidad solo si hay *valor añadido*.

El despojo de la comunidad es, por tanto, el despojo del otro como alteridad significativa. Es el empobrecimiento de la vida en común, la pérdida de las mediaciones simbólicas que nos unían, el silenciamiento del habla compartida que daba forma a la memoria y a la resistencia. Sin comunidad, sin noción de la *polis* como bien sabían los antiguos, no hay política posible, ni cuidado, ni relato colectivo.

Es importante poner énfasis en que este fenómeno de despojo de la comunidad es el que, además ha logrado instrumentalizar experiencias persistentes o resistencias comunitarias que aún se ejercen desde dinámicas relaciones propias de pueblos indígenas. La ausencia de comunidad del sujeto acelerado crea en él la necesidad de consumir experiencias turistificadas de aquellos rituales comunales. El despojo de la comunidad es a su vez instrumento de colonización de prácticas, saberes y costumbres ancestrales.

3.6 El despojo del territorio

Una vez que el sujeto es despojado de sus lazos comunitarios, es posible avanzar con el despojo del territorio. Una de las formas más crudas y persistentes de expropiación material,

simbólica y existencial. No se trata únicamente de la pérdida de una porción de tierra o de espacio físico, sino de la desarticulación de las condiciones que permiten a los seres humanos habitar el mundo de manera significativa. El territorio, más que una coordenada geográfica, es un espacio cargado de historia, de memoria, de identidad y de sentido. Su despojo implica, por tanto, una forma profunda de deshumanización.

En esa línea el geógrafo marxista David Harvey (2014) retoma el concepto de *acumulación originaria* y sostiene que el capitalismo no solo se reproduce mediante la explotación del trabajo asalariado, sino también a través del despojo sistemático de recursos comunes: tierras comunales, bienes públicos, saberes colectivos, servicios sociales, derechos. Este proceso, intensificado en la fase neoliberal acelerada, convierte todo lo que alguna vez fue común en mercancía. El territorio, en este contexto, se transforma en *activo inmobiliario*, en *zona de extracción*, en *oportunidad de inversión*. Así, la vida se subordina a la lógica del capital espacial.

La ciudad contemporánea es uno de los escenarios más evidentes de este despojo. Harvey[6] y Lefebvre[7] muestran cómo los procesos de gentrificación, privatización del espacio público y especulación inmobiliaria configuran una nueva forma de exilio interior: los habitantes originarios son desplazados, los pobres expulsados a las periferias, y los centros urbanos transformados en vitrinas para el turismo y el capital transnacional. Esta dinámica reproduce a escala urbana lo que el capital ha hecho históricamente en el campo:

---

[6] Cfr. Harvey, David. Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo.
[7] Cfr. Henri, Lefebvre. El derecho a la ciudad.

convertir el territorio en una plataforma para la reproducción de valor, sin importar las consecuencias sociales, culturales o ecológicas.

Desde la mirada de Echeverría, el despojo del territorio no solo resulta en una cuestión material sino también civilizatoria, en tanto que no solo se refiere a cuestiones de lo espacial sino de lo relacional que en las geografías concretas se desarrollan: coexistencia de lo humano, vínculos con la naturaleza, espiritualidad encarnada. El capitalismo, al imponer una racionalidad instrumental y extractivista, destruye estas formas de habitar y produce una subjetividad desgajada del entorno: el ser humano ya no se piensa como *parte de* la tierra, sino como *dueño o despojado de* ella, se abstrae de su cuerpo inorgánico.

En la misma línea, el aporte de Benjamin, respecto a la destrucción de la experiencia apoya la idea del despojo del territorio como una pérdida del aura. Allí donde había un paisaje cargado de historia, de relatos, de vida común, aparece un espacio homogéneo, funcional, serializado. La urbanización masiva, el extractivismo, la infraestructura del capital borra las huellas del pasado, imposibilitan el arraigo y generan lo que podríamos llamar una *topografía de la no pertenencia*. Los lugares dejan de ser *lugares*, se convierten en *no-lugares*: espacios de tránsito, de consumo, de anonimato (Augé, 2017).

Así, el despojo del territorio, desde el concepto de resonancia de Rosa, implica también un silenciamiento de esa relación con el entorno. Cuando el espacio se convierte en mercancía, deja de responder, se vuelve opaco, hostil, indiferente. La aceleración impide establecer vínculos estables con el lugar: todo es transitorio, funcional,

reemplazable. Así, el sujeto contemporáneo experimenta una creciente *desarraigo existencial*: ya no sabe dónde está, ni a qué pertenece, ni desde dónde habita el mundo.

Finalmente, desde la perspectiva de Baudrillard de la hiperrealidad: en muchas ciudades contemporáneas, el territorio es reemplazado por su simulacro. Se construyen *espacios tematizados, paisajes artificiales, identidades territoriales de mercado* que ocultan la violencia del despojo. El barrio popular desalojado es sustituido por una zona "bohemia", el bosque arrasado por un "resort ecológico", la montaña sagrada por un "destino turístico". Así, el capital no solo ocupa el territorio, sino que reescribe su narrativa, borrando las memorias de lucha, desarraigo y pertenencia.

En este sentido, el despojo del territorio no solo expulsa cuerpos, sino también sus historias. No solo privatiza espacios, sino que destruye mundos. La geografía se convierte en campo de batalla simbólico y material, donde se juega la posibilidad misma de habitar.

3.7 El despojo de la memoria

El olvido no es un accidente, sino una estrategia. El despojo de la memoria forma parte de una lógica más amplia de expropiación de las formas de subjetividad histórica. Lo que se borra no es solo el pasado en sentido cronológico, sino la posibilidad de construir un relato que articule continuidad, identidad y sentido. El sujeto contemporáneo es empujado hacia un presente perpetuo, saturado de estímulos e imágenes, pero vacío de profundidad temporal.

Benjamin, en sus *Tesis de filosofía de la historia* (1989), ya advertía como se convierte el pasado en una sucesión de datos muertos y, por ello, proponía una memoria mesiánica, capaz de interrumpir el tiempo homogéneo del progreso para hacer justicia a los vencidos de la historia. El capitalismo promueve una temporalidad sin fisuras, donde todo lo viejo debe ser superado, reciclado o silenciado. La memoria, entendida como potencia crítica, es vista como un obstáculo para la innovación, la productividad y la circulación de mercancías, un porvenir carente de referencias.

En esta dinámica, la memoria colectiva es sustituida por el archivo digital, la experiencia por el dato, la transmisión oral por el algoritmo. Las culturas populares, indígenas, campesinas —portadoras de saberes históricos no hegemónicos— son deslegitimadas o folklorizadas. El capitalismo moderno destruye las formas simbólicas y narrativas que sostienen esquemas civilizatorios alternativos, imponiendo una historia única: la historia del capital como destino manifiesto y fin de la historia. El despojo de la memoria es, así, también un despojo de las formas alternativas de comprender la temporalidad, la historia y la memoria.

Desde la perspectiva del simulacro Baudrillariano, la memoria es reemplazada por su escenificación: los museos, las efemérides, los "espacios de memoria" se convierten en escenarios artificiales donde se conserva una versión neutralizada y estetizada del pasado. No se trata de recordar para transformar, sino de consumir imágenes nostálgicas del ayer. Esta estetización del pasado funciona como una forma de inmunización: se recuerda para no tener que evocar políticamente, para no invocar la redención mesiánica.

Esta forma de despojo de la memoria o promoción del olvido está íntimamente relacionada con la aceleración. La velocidad de los procesos tecnológicos, sociales y laborales genera una obsolescencia constante del saber y de la experiencia. No hay tiempo para asimilar, para narrar, para procesar. La memoria se desvanece bajo el peso del presente infinito. La vida acelerada es una vida sin profundidad temporal, sin legado, sin raíces, un memorial desierto, un cementerio sin muertos. Este olvido inducido produce un tipo de subjetividad desmemoriada, incapaz de aprender del pasado o de imaginar alternativas al presente.

En el contexto actual, este despojo adquiere nuevas formas. Las plataformas digitales, las industrias culturales y los sistemas educativos desarticulan los relatos históricos críticos; en contubernio con la retórica posmoderna del fin de los metarrelatos que paradójicamente han devenido en el relato oficial de la era de la posverdad, la historia se convierte en contenido, en entretenimiento, en producto. El archivo digital, aparentemente infinito, promueve una relación superficial con el pasado: todo está disponible, pero nada es significativo. La saturación informativa impide la construcción de una memoria viva. Estamos rodeados de signos del pasado, pero ellos ya no nos remiten a nada real.

El despojo de la memoria, por tanto, es también el despojo de la posibilidad de resistencia. Porque la ausencia de recuerdo -como memoria histórica- cercena la posibilidad de imaginar otra cosa, reprime los anhelos de venganza del pasado. Quien no tiene historia carece de horizonte. La memoria, lejos de ser nostalgia, es una práctica política: es el espacio donde se reactivan las derrotas, donde se toma consciencia de las heridas, donde se fabrican los futuros que aún no llegan.

3.8 El despojo de la identidad

La identidad se ha convertido en un campo de batalla constante; entre el deseo de singularidad y las lógicas de homogeneización, entre la autoafirmación subjetiva y los dispositivos de control social; el despojo identitario no implica la simple negación de las formas tradicionales de pertenencia, sino su fragmentación, su mercantilización y su subordinación a los imperativos de productividad, consumo y performatividad.

Tal como Marx advertía en la secuencialidad del proceso de alienación, la escisión entre sujeto y su producto es también desposesión de su ser en sí mismo, un yo que no se identifica con lo que hace ni con lo que es. La identidad misma se convierte en un objeto de producción, circulación y valorización.

La identidad ha sido subsumida en la lógica del signo: ya no se trata de *ser*, sino de *parecer*, de emitir señales legibles para el sistema. El sujeto es empujado a construir una *marca personal*, una *imagen reproducida canónicamente de sí* que pueda ser consumida, compartida, monetizada. Las redes sociales, los algoritmos y el marketing emocional operan como tecnologías de subjetivación que reducen la identidad a un perfil, a una performance, a una narrativa simplificada. En este escenario, el yo se disuelve en una multiplicidad de máscaras estratégicas y la autenticidad se vuelve un lujo imposible que envuelve al sujeto en un aspiracionismo utópico bajo un mandato homogeneizante.

Desde la teoría de la aceleración, la identidad se vuelve inviable en un mundo donde los marcos de referencia cambian constantemente. El sujeto debe reinventarse sin cesar,

adaptarse, mutar, mejorar, ser su mejor versión. Esta presión constante genera una identidad ansiosa, angustiada y deslocalizada. Ya no hay tiempo para la elaboración simbólica del sí mismo; solo hay lugar para la actualización incesante. El resultado es una forma de alienación subjetiva: el sujeto ya no se reconoce en su trayectoria, vive en un presente estallado, desconectado de su propia biografía. La identidad se vuelve intercambiable, reproducible, estetizada. En un mundo saturado de imágenes, el yo se convierte en un espectáculo más y la profundidad simbólica que sustentaba la construcción identitaria se diluye en una superficie de signos efímeros y desaturados.

El canon referencial del sujeto blanco, racional, productivo, masculino, consumidor somete todas las formas de alteridad, marginándolas o integrándolas funcionalmente a la lógica de la valorización del valor. El mestizaje, la hibridez, la diferencia cultural son neutralizados como mercancía multicultural, sin capacidad de cuestionamiento real. Una expropiación simbólica que opera en paralelo al despojo material.

El despojo de la identidad, entonces, no es simplemente la negación del yo, sino su reducción a función. El sujeto no desaparece, pero es capturado: por el algoritmo, por la norma, por la expectativa ética, estética y política del éxito. Se espera que *produzca identidad*, que la *gestione* como un capital simbólico, que la *explique* en términos comprensibles para la maquinaria social.

3.9 El despojo del tiempo

Si el capitalismo ha colonizado todos los aspectos de la existencia, su conquista más profunda y menos visible es la del tiempo. Esa dimensión íntima y a la vez estructural de la experiencia humana se ha transformado en una mercancía abstracta, divisible, programable, explotable. Lo que antes era ritmo vital, cadencia del mundo, ciclo planetario o narración compartida, se convierte en cronómetro, calendario productivo, countdown corporativo. La alienación del tiempo es, quizás, la condición de posibilidad de todos los otros despojos.

El presente es colonizado por la urgencia, el pasado por la obsolescencia y el futuro por la ansiedad. En lugar de una temporalidad densa y significativa, se impone una cronología vacía, estandarizada, desalmada. El estado de sitio, de alarma, de excepción -como hablan Benjamin o Agamben[8], no son solamente dispositivos en clave de seguridad sino de desestabilización de las certezas, no hay tiempo común; todo tiempo, además de acelerado, es el tiempo de incertidumbre de la permanencia, nunca sabemos que ocurrirá, aunque el cambio no se avizora.

Es aquí donde cobra relevancia la noción de porsiemprismo propuesta por Tanner (2024), quien analiza cómo en la era digital y mediática contemporánea el tiempo es manipulado para sostener una ilusión de permanencia, de inmutabilidad.

[8] Cfr. Agamben, Giorgio. Estado de excepción.

> *El porsiemprismo, la eternidad de una actualización, "no deja el pasado atrás, pero al mismo tiempo se rehúsa a abrazar el futuro", si entendemos por este último algún tipo de novedad irreductible al pasado. El porsiemprismo es, de este modo, una suerte de postulado de filosofía de la historia en tiempos de dominación por actualización permanente. Estamos siempre en modo beta. Y si es verdad que todo se encuentra guardado en la memoria, no es tan cierto que eso sea una buena noticia, o algo tranquilizador (p. 20).*

Las tecnologías del recuerdo —archivos, redes sociales, algoritmos de la nostalgia— construyen una temporalidad congelada donde todo parece estar siempre disponible, pero nada está verdaderamente vivo. Este *eterno presente* niega la historicidad, impide la transformación y desactiva la potencia política del tiempo. En lugar de proyectar un futuro, el sujeto queda atrapado en un *loop* nostálgico que afianza la continuidad sistémica.

Si pensar un presente auténtico es imaginar aquel estadio que se abre a la irrupción del pasado reprimido, al estallido de lo intempestivo, a la posibilidad de redención. La ejecución del tiempo actual se dispone como temporalidad mecánica, como *porsiemprismo* que encierra al sujeto en un presente eterno sin memoria ni proyecto.

Vivimos rodeados de signos de temporalidades-retro estéticas, "*throwbacks*", revivals- que no remiten a ningún pasado real, sino a una versión domesticada y estetizada de lo que fue. El tiempo, como la identidad o la memoria, se vuelve consumo: *vintage, retro, clásico*, pero nunca histórico, nunca disruptivo. El capitalismo, que teme al cambio real, fabrica una ilusión de cambio continuo que, en el fondo, repite siempre

lo mismo. No hay novedad posible dentro de un esquema de reproducción incesante de artilugios, simulacros novedosos de la ritualización repetitiva.

El despojo del tiempo, entonces, no es simplemente la falta de ocio o el exceso de velocidad: es la pérdida del derecho a *narrar* la vida y habitar el presente, a esperar sin ansiedad, a recordar sin fetichismo, a proyectar sin servidumbre. Se nos impone un tiempo funcional al capital, pero se nos roba el tiempo vital, el tiempo para el pensamiento, para el duelo, para la contemplación, para la alegría no productiva. Despojados del tiempo ritual, se nos impone un *"porsiempre"* sin historia, sin pausa, sin destino.

3.10 El despojo de la resistencia

La resistencia, entendida como gesto ético, acción política y acto estético de reapropiación del mundo, ha sido históricamente la potencia que impide la clausura del sentido bajo el dominio totalizante de cualquier sistema. En el capitalismo aceleracionista, esta potencia ha sido sistemáticamente neutralizada. El acto de resistir ya no interrumpe necesariamente el orden dominante y muchas veces lo refuerza. Este es, quizás, el despojo más trágico porque incluso la resistencia sea capturada, estetizada y devuelta como mercancía, espectáculo o repetición ritualizada abstraída de su potencia transformadora.

En esta lógica, todas las formas anteriores de despojo convergen en una operación de vaciamiento de la *resistencia como acontecimiento.* El sujeto contemporáneo es socializado en un entorno donde se le permite protestar, indignarse,

expresar malestar, siempre que no trascienda los marcos de lo tolerable para el sistema. Como advertía Benjamin, en tiempos de catástrofe civilizatoria, la revolución no es el motor del progreso sino el freno de emergencia. Hoy ese freno parece haber sido desconectado.

Desde Baudrillard, se advierte sobre la absorción de lo subversivo por parte del simulacro: la protesta se convierte en contenido viral, la rebeldía en estética de marca, la crítica en performance de visibilidad. Las redes sociales —que prometen democratizar la expresión— terminan por construir una constelación de *resistencias instantáneas*, inmediatistas y efímeras, que rara vez se articulan en procesos colectivos sostenidos. El resultado es una subjetividad saturada de indignación, pero desprovista de horizonte político.

Es por ello que hemos propuesto la figura del *homo miser-cordis*:

> *un sujeto que tiene como primera realidad su propia existencia individual y que, por ello, carece de la necesidad de pensarse como parte del colectivo. El homo miser-cordis es una entidad que circula por fuera de la dimensión colectiva de la existencia humana y que, por ello, se encuentra desprovista del concepto griego de polis. Su misericordia le impide observar la desdicha de los demás como ejercicio político de comprensión y acción, pues su propia vida se configura al margen de la bienaventuranza o desgracia que le resulta propia a quienes se encuentran a su alrededor (Vintimilla, 2020, p. 45).*

Un sujeto atrapado en una indignación permanente, incapaz de procesarla políticamente, que se conmueve ante el sufrimiento ajeno solo como espejo de su propia vulnerabilidad. La

resistencia, en este marco, deja de ser acción transformadora para convertirse en expresión autorreferencial, en moralización impotente del mundo. El homo misericordis no transforma la estructura, solo reacciona ante ella desde un lugar de sobrecarga emocional, soledad e indignación saturada pero ineficaz (Vintimilla, 2020).

El capitalismo se beneficia de este fenómeno: estimula una resistencia emocionalizada, fragmentada, sin proyecto. La ira pierde su potencial emancipador y se convierte en virulencia entre sujetos, en una violencia despolitizada que no cuestiona las estructuras, sino que se descarga en enemigos circunstanciales. Esta resistencia vaciada no solo fracasa en su propósito transformador, sino que incluso refuerza el orden existente, reproduciendo la lógica neoliberal del individuo autogestionado, indignado, responsable de todo y, paradójicamente, impotente. El individuo ya no observa procesos sino eventos, no existen "constelamiento" del devenir político, tan solo registro de anécdotas. Nos resistimos en tiempo real, pero sin procesar históricamente. Protestamos hoy para olvidar mañana. Así, la resistencia deviene en *evento*, no *proceso*. Cuando todo se vuelve homogéneo, incluso resistir parece responder a un único molde.

La funcionalización de la resistencia es, en última instancia, un despojo de la capacidad de *decir no* con sentido; la culminación de la fractura ontológica de que, como señalaba Camus (2024) "me rebelo, luego existimos" (p. 38) La politización del sufrimiento, la organización del malestar, la elaboración de una memoria común, la construcción de un horizonte de sentido y de comunidad han sido sustituidas por una indignación performativa, compulsiva y desarticulada. La estética de la protesta ha reemplazado a su contenido; la

ética ha sido absorbida por la culpa individual; lo político se ha diluido en gestos efímeros de autorrepresentación de la ficcionalidad ucrónica.

4. Conclusión: hacia una política poiética como alternativa civilizatoria

A lo largo de este ensayo hemos recorrido las múltiples formas en que el capitalismo aceleracionista contemporáneo ha despojado a la condición humana de su densidad aurática, esa cualidad irreductible de presencia significativa, singular y situada en el mundo.

El trabajo, el tiempo, la comunidad, la memoria, la identidad, incluso la posibilidad de enfermar, de resistir o de simplemente no hacer nada, han sido capturados, fragmentados y funcionalizados al engranaje del capital. Este proceso ha dado lugar no solo a un sujeto alienado, sino también a un nuevo tipo de subjetividad que denominamos *homo misericordis*, un ser que habita una indignación constante, vaciada de potencia política y dirigida a la reproducción emocional del orden existente.

En este contexto, la resistencia misma ha sido desauratizada. Ya no convoca sentido, comunidad o transformación, sino que se agota en el gesto performativo, en la catarsis sin proyecto, en la moralización sin consecuencias. Así, el capitalismo contemporáneo, bajo su lógica de aceleración, simulacro, y *porsiemprismo*, ha logrado lo que parecía imposible: absorber incluso lo que estaba llamado a cuestionarlo.

Sin embargo, es precisamente en este escenario de despojo total donde se vuelve urgente recuperar la pregunta por una alternativa civilizatoria. No desde la nostalgia ni desde la promesa utópica vacía, sino desde una reactivación de la *capacidad poiética* del ser humano, su facultad de imaginar lo que no existe aún, de crear lo posible, de simbolizar lo que aún no ha sido dicho.

En este sentido, una alternativa posible es la politización del *flâneur*, esa figura benjaminiana capaz de "leer lo que no está escrito", de recorrer los fragmentos de la ciudad en busca de nuevas alegorías, de producir sentido allí donde todo ha sido vaciado. El *flâneur* no es solo un observador errante, sino que puede convertirse en un constructor de imaginarios, un lector de símbolos que aún no tienen nombre, pero que pueden ser compartidos por una comunidad que interpela desde la ética de lo barroco.

Esa es la función de lo poiético en lo político: abrir el campo de lo posible, no simplemente como representación de un futuro deseado, sino como práctica cotidiana de reapropiación del mundo. Politizar lo poético, significa restaurar la potencia de la imaginación colectiva, no como evasión sino como praxis. Se trata de configurar una *poética de lo común*, donde las calles, las ciudades, el tiempo y el lenguaje vuelvan a ser espacios de vida compartida, de invención simbólica y de proyecto común, de apelar a una resonancia significante y situada.

En este horizonte, propuestas concretas como el derecho a la desconexión, la renta básica universal, la reducción de la jornada laboral o la democratización de los espacios urbanos no

son solo reformas, sino condiciones necesarias para restaurar las posibilidades de una vida aurática. Son los primeros pasos hacia una política que no solo gestione el malestar, sino que lo transforme en sentido, en comunidad, en historia.

Ante el desvanecimiento aurático, proponernos colectivamente *habitar poéticamente* implica reconocer que el ser humano es, antes que consumidor o productor, un ser que crea mundo, que construye horizonte, que narra su historia. Esa forma de estar-siendo en el mundo debe ser defendida no como excepción, sino como derecho. Una política poiética es aquella que lucha por ese derecho: el derecho a imaginar y crear lo común.

Frente al realismo capitalista, que afirma que no hay alternativa, este ensayo afirma la necesidad de una política de la imaginación radical. Una política que no se conforme con gestionar lo dado, sino que se atreva a pensar lo impensado. Una política que, como quería Benjamin, interrumpa el tiempo vacío de la catástrofe para abrir el instante mesiánico de la posibilidad. Porque, ante el desvanecimiento aurático de la condición humana, solo un nuevo gesto poético-político puede restituir su brillo, rescatar esa "débil fuerza mesiánica" para permitirnos dar el salto a un vacío colmado de esperanza existencial y por lo tanto de una política del bien común, de la persistencia de lo humano.

Vale advertir, que la politización a la que apelamos, de ninguna forma corresponde a una regresión nostálgica -además imposible- a una especie de "re-auratización" de lo humano, sino de comprender que el desvanecimiento aurático al que

nos referimos implica, no la pérdida de la función ritual de una esencia humana, sino de su desubicación respecto a la pertenencia a su tiempo histórico y de su pertenencia.

Benjamin (1989) señala:

> *La proletarización creciente del hombre actual y el alineamiento también creciente de las masas son dos caras de uno y el mismo suceso. El fascismo intenta organizar las masas recientemente proletarizadas sin tocar las condiciones de la propiedad que dichas masas urgen por suprimir. El fascismo ve su salvación en que las masas lleguen a expresarse (pero que ni por asomo hagan valer sus derechos) (p. 55).*

El desvanecimiento aurático debe ser entendido como la metáfora mediante la cual se explica una suerte de disforia identitaria histórica, donde los sujetos alienados pierden su agencia en la pretensión de su emancipación. Es por ello que, tal como Benjamin apela a una suerte de arte posaurática, en lo humano podemos encontrar un devenir politizado a partir del cual la comprensión de la alienación sea paso primero de un periodo emancipatorio. Comprender, dimensionar y revindicar como propio aquello de lo que se ha procurado despojarnos, es la condición *sine qua non* para el desarrollo de una proyecto de humanidad poscapitalista.

Si, como menciona Benjamin (1989):

> *La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia*

> *destrucción como un goce estético de primer orden. Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte (p. 57).*

La respuesta al desvanecimiento aurático de la condición humana no pasa por ejercicios de retorno, sino de una capacidad de memoria proyectiva, que utilice la imaginación política y la capacidad poiética despojada de la tradición alienante para construir alternativas que solo en la realidad podrán demostrar su efectividad. Una invitación a romper en continuo de lo humano -dado hasta hoy- para construir un nuevo momento histórico desde las ruinas de una civilización desauratizada, un politización de la barbarie como periodo en el que destruir sea condición de nuevos horizontes societales.

Referencias

Augé, M. (2017). Los "no lugares". *Espacios del anonimato*. Gedisa.

Baudrillard, J. (1978). *Cultura y simulacro*. Kairos.

Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos* I. Taurus.

Camus, A. (2024). *El hombre rebelde*. Penguin Random House.

Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. UNAM.

Fromm, E. (1970). *Marx y su concepto de hombre*. Fondo de Cultura Ecnomómica.

Harvey, D. (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Akal.

Lafargue, P. (1896). *El derecho a la pereza (refutación del derecho al trabajo de 1848)*. Imp. Elzeviriana.

Marx, K. (1990). *El Capital*. Crítica de la economía política. Progreso.

Marx, K. (2001). Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política. *Marxists* https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1310072445.lflacso_1859_marx.pdf

Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía.* Yulca.

Marx, K., & Friedrich, E. (2019). *Manifiesto Comunista.* Siglo XXI.

Rosa, H. (2013). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. UNAM.

Rosa, H. (2019). *Resonancia. Una sociología de la relación con el mundo.* Katz Editores.

Tanner, G. (2024). *Porsiemprismo. Cuando nada termina nunca.* Caja Negra.

Vintimilla, D. (2020). Homo misericordis. *El viejo topo*, 45-47.

Crítica de la razón extractiva: la alternativa barroca

Ángeles Smart[1]

1. La explotación total de la naturaleza y la vida vuelta mercancía

La mezquindad de los hombres -decía siempre- es una mecha en busca de llama. *Carlos Ruiz Zafón, Marina*

Macarena Gómez-Barris (2021) utiliza la expresión <zona extractiva> para referirse a "la violencia que ejecuta el capitalismo para reducir, limitar y convertir la vida en mercancías" (p. 17). Su abordaje, desde la óptica descolonial y de las "perspectivas sumergidas" (p. 23), documenta geografías

---

1 Ángeles Smart es doctora en Teoría Crítica por 17, Instituto de Estudios Críticos (México), Magister con Orientación en Filosofía e Historia de la Ciencia (Universidad Nacional de Río Negro) y Profesora y Licenciada en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Se desempeña como Docente Investigadora con dedicación exclusiva en el Instituto CITECDE (Ciencia, Tecnología, Culatura y Desarrollo) y en la Escuela de Artes de la Universidad Nacional de Río Negro de Argentina, donde es Profesora Adjunta Regular en la Licenciatura en Arte Dramático y en el Profesorado en Teatro.

e iniciativas artísticas, teóricas, sociales y culturales que desde América del Sur dan cuenta de la resistencia y la pelea que la vida y la materia entablan ante las afrentas del capital. Focaliza, desde una mirada territorializada, en las prácticas que emergen en los Andes, en el sur de Chile y en la Amazonía a partir de las experiencias indígenas, afroindígenas y feministas.

Mi propuesta, en este trabajo, consiste en abordar la misma problemática de la violencia del capital hacia la vida humana y no humana y hacia el paisaje y la materia, rastreando la lógica que subayace en la constitución de esa "zona extractiva", que no solo se ha limitado a la explotación y al saqueo de determinados territorios, sino que domina gran parte de los aspectos de la vida contemporánea. Considero que, hoy más que nunca, impera una "razón extractiva" que lejos de ser prerrogativa de las grandes corporaciones, los emprendimientos inmobiliarios o los proyectos megamineros, sobrevuela y ha colonizado las subjetividades individuales a lo ancho y a lo largo de gran parte del planeta. Partiendo de las características que Max Horkheimer le atribuyera a la razón instrumental, me interesa pensar cómo esa razón descripta hace ya casi 80 años se ha reactualizado y reacomodado a una situación histórica transformada.

Pensar la razón extractiva desde Horkheimer, permitirá abarcarla más allá de su relación directa y puntual con las expoliaciones y despojos actuales y ampliará las consideraciones sobre ecología en la línea de lo que Michael Löwy propusiera en la entrevista que le hiciera Sigifredo Romero Tovar en el año 2020. En la misma, el entrevistador nombra a Karl Marx, Friedrich Engels, Rosa Luxemburg, Walter Benjamin, Antonio Gramsci y William Morris como claras

fuentes teóricas del ecosocialismo y menciona el aparente distanciamiento con respecto a pensadores como Horkheimer, Theodor Adorno y Herbert Marcuse. Ante dicha observación, Löwy respondió que era un tema que ameritaría un estudio profundo y que la crítica a la razón instrumental y al falso progreso industrial-capitalista que hicieron esos pensadores podría claramente ser integrada al ecosocialismo que él, junto con otros y otras, propone (Romero Tovar, 2020).

Siguiendo estas inquietudes, considero que reflexionar sobre la situación ambiental a la luz de *Crítica de la razón instrumental* que publicara Horkheimer por primera vez en 1947 permite observaciones con una tonalidad diferente a las que priman en muchas corrientes ecologistas de la actualidad. Ya que ciertos conceptos como el de humanismo, razón objetiva, verdad, contemplación, civilización, industria, individuo, espíritu- que otrora eran aceptados como valores culturales compartidos- están ya hace tiempo en crisis y han sido abandonados en las últimas décadas. Sin embargo, son ideales que, en su uso dialéctico y crítico (Horkheimer, 1973) y nunca empleados para encontrar síntesis superficiales de elementos inconciliables, recorren todo el desarrollo del texto de Horkheimer. De esta manera, recuperados en cuento conceptos cognitivos críticos[2], pueden sumar profundidad a las actuales discusiones sobre ecología a fin de proponer una lectura que no solo permita una crítica a la razón extractiva sino que, al mismo tiempo, se distancie de algunas propuestas radicales y románticas, en las cuales estos términos parecieran presentar una versión unívoca y disminuída.

[2] Cfr. Ángeles Smart, "Crisis y teoría crítica: una lectura de escritos tempranos de Horkheimer y Adorno" en O. Nudler (comp.) El mundo amenazado. Las crisis globales y su repercusión en las ciencias, la filosofía y la literatura en el primer tercio del siglo XX. Viedma, Editorial UNRN, 2019, pp. 177 y ss.

En el capítulo III de *Crítica de la razón instrumental*, titulado "La rebelión de la naturaleza", Horkheimer, al centrar su análisis en la sociedad industrial moderna, enfatiza en cómo el sojuzgamiento sobre la naturaleza externa implicó, asimismo, el control sobre la naturaleza interna del ser humano. Una racionalidad irracional o una irracionalidad racionalizada fueron las prerrogativas de una civilización que -preocupada por los medios- ya no tuvo posiblidad de orientarse con respecto a los fines. Dice Horkheimer (1973):

> *Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegas fuerzas de la naturaleza a las que el hombre, a fin de preservarse, debe dominar mediante la adaptación a ellas. Como resultado final del proceso tenemos, por un lado, el yo, el ego abstracto, vaciado de toda substancia salvo de su intento de convertir todo lo que existe en el cielo y sobre la tierra en medio para su preservación y, por otro, una naturaleza huera, degradada a mero material, mera substancia que debe ser dominada sin otra finalidad que la del dominio (p. 108).*

La historia fáctica de la civilización occidental es una historia de manipulación, control y represión[3] que ha reducido al sujeto a buscar las respuestas más exitosas y adaptativas ante los retos exteriores. Pero esta victoria civilizatoria fue, para Horkheimer, "demasiado completa para ser verdadera" (p. 111) y ha dado lugar a una gran dosis de resentimiento y rabia reprimida. Confundidas la necesidad de autoconservación con el imperativo de la conservación del sistema, "la naturaleza es objeto de una explotación

3 Cfr. Albrecht Wellmer, Sobre la dialéctica modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno. Madrid, Visor, 1993, p. 136 y ss.

total, que no conoce límites puesto que no conoce ninguna meta instituida por la razón" (p. 119). Según Horkheimer la falta de límites en la agresión, la manipulación y la codicia del hombre, su deseo de dominar las dos infinitudes, el macrocosmos y el microcosmos, "no surge inmediatamente de su propia naturaleza, sino de la estructura de la sociedad" (p. 119). Esta agresión totalitaria se deriva más de las relaciones entre los hombres, en especial del estado de guerra entre ellos (ya sea en épocas de enfrentamientos bélicos o de paz), que de cualidades humanas congénitas. La racionalidad instrumental (que Horkheimer también llama razón subjetiva o formalizada) genera, de esta manera, una forma civilizatoria particular y, al mismo tiempo, las condiciones de un profundo resentimiento contra ella y contra las circunstancias que impone. No es casual, por lo tanto, que en el seno de las sociedades contemporáneas, haya surgido la aversión hacia los valores culturales que las hicieron florecer, así sean los valores del humanismo, de la razón objetiva, de la verdad, del espíritu, de la contemplación filosófica; o las mismas ideas de cultura, desarrollo y civilización.

La crítica de Horkheimer[4], sin embargo, no tira al niño junto con el agua, sino que, distinguiendo una situación de hecho de otra de derecho, en lugar de abandonar estos ideales busca desenmascarar sus formas disminuídas. Su crítica se dirige, especialmente, a una crítica de la razón en cuanto razón instrumental que exige la mutilación de sus otras dimensiones y cercena toda tendencia o inclinación específica hacia metas humanas, provocando consecuentemente, la renuncia "a su tarea

4 Cfr. Rolf Wiggershaus, *La Escuela de Fráncfort*. México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 411.

de juzgar los actos y el modo de vivir del hombre" (p. 22). La dictadura de los medios niega que la razón pueda orientar la acción hacia fines, entre ellos la posibilidad de armonizar la vida de hombres y mujeres con la naturaleza. Pero una vez que, por reacción a las consecuencias negativas generadas por la desviación de la razón antes señalada, se abdica de todo uso de la razón, lo único que prevalece es el poder del más fuerte. Poder que hoy, más que nunca, es el de las potencias económicas ciegas o tal vez, demasiado conscientes. Asimismo, continúa Horkheimer, "cuánto más pierde su fuerza el concepto de razón, tanto más fácilmente queda a merced de manejos ideológicos y de la difusión de las mentiras más descaradas" (p. 36). De ahí que, también hoy más que nunca, la estafa y el engaño son moneda de uso corriente para una razón extractiva que nunca es transparente ni con respecto a sus intereses ni en cuanto a sus métodos.

Por otro lado, esta pretensión totalitaria de someter la naturaleza reduce al sujeto humano "a la condición de mero instrumento de represión" (p. 172). Todas las demás potencias del yo aparecen devaluadas y castradas. La vida humana solo cobra sentido en la medida en que es capaz de impactar sobre la realidad y modificarla. Así, la paulatina mercantilización de todo lo que existe es un proceso que indefectiblemente empobrece las múltiples formas en que puede actualizarse la experiencia humana. Diversos modos de contemplar y habitar la naturaleza, el amplio espectro de relación con los paisajes, las posibilidades de jugar y disfrutar con el agua de la lluvia, los ríos, los mares, los lagos o las olas han quedado mutilados desde el momento en que el ser humano vio en la naturaleza un mero objeto para saciar sus necesidades. El impacto de la razón instrumental-extractiva no es solo sobre la naturaleza y el medioambiente, es también sobre el sujeto que la utiliza. La vida en su totalidad se ha vuelto mercancía.

Así como en Horkheimer hay una defensa de una versión no corrupta de razón, también hay una continua apología de una imagen no falseada del ser humano como ser individual. Imagen que subyace con toda su potencialidad bajo las versiones deformadas. La reivindicación de la humanidad a pesar de las nefastas condiciones sociales que ella misma ha provocado, permanece intacta e incólume de principio a fin de *Crítica de la razón instrumental*. Humanidad que expresada en cada individuo particular da cuenta de cómo la verdad libera, la contemplación pacifica, el trabajo industrioso despliega y el espíritu emancipa. De ahí que la premisa fundamental de toda la exposición del libro sea -como dice Horkheimer- suponer que una conciencia filosófica pueda "actuar como un correctivo de la historia" (p. 195).

Un justo discernimiento podría hacer justicia a las imágenes e ideas que si bien en épocas pasadas dominaron la realidad como valores absolutos, hoy, privadas de ese poder engañoso, encontrarían en su relación dialéctica con otras fuerzas, la franqueza que nunca tuvieron. Por lo tanto, por más deformadas que puedan aparecer las grandes ideas en las configuraciones sociales contemporáneas, eso no amerita abandonarlas, sino que por el contrario, urge tomarlas más seriamente a fin de someterlas a un proceso analítico y crítico. La filosofía debería tener frente a cada una de estas ideas una actitud doble: en primer lugar, "debería negar su pretensión a ser considerada como verdad suprema e infinita" (p. 191) ya que la filosofía debe siempre rechazar la veneración de lo finito; y en segundo lugar, "debería admitirse que las ideas culturales fundamentales llevan en sí un contenido de verdad, y la filosofía debería medirlos en relación al fondo social del que proceden" (p. 191). Combatiendo la escisión entre las ideas y la realidad, la razón filosófica confrontará lo existente

con sus principios conceptuales a fin de promover su crítica recíproca. Solo en esta doble y mutua negación desempeña la filosofía su papel decisivo. Horkheimer también aclara explícitamente que si bien la comprensión de la negatividad y de la relatividad de la cultura no asegura que la adquisición de tal conocimiento implique ya la superación de la situación histórica, esto no justifica un llamado directo a la praxis. Y es en este punto donde se aprecia una diferencia, no menor, frente a la propuesta de Löwy que según la propia "Declaración ecosocialista internacional de Belén" (2008), que escribiera junto con Joel Kovel y Ian Angus, y que firmaran una centena de personas de cuarenta países, sostiene que la misma "es un llamado a la acción" (en Löwy, 2011, p. 154). Asimismo en dicho manifiesto se expresa que "es necesaria una transformación revolucionaria, en la que todas las luchas particulares tomen parte en una lucha mayor contra el capital", que "esta lucha más amplia no puede permanecer meramente negativa y anticapitalista" y que "debe anunciar y construir un tipo diferente de sociedad, el ecosocialismo" (p. 151).

Contrariamente a estas declaraciones, como también lo demostrara repetidas veces Adorno, Horkheimer siempre confió en el poder de transformación que tiene la acción individual y en especial, la reflexión filosófica y la crítica negativa. Los pilares básicos de su concepción se centran en las relaciones mediadas entre la teoría y la praxis, los fundamentos de la Teoría Crítica y el papel de la filosofía en situaciones de crisis. Sin ningún miedo a la torre de marfil postuló que confiar en el poder de la teoría no es irresponsabilidad sino considerar que la filosofía desconfía de las recomendaciones y de las órdenes, que la distinción entre teoría y praxis es una consecuencia de la división del trabajo de la época industrial-capitalista y que la Teoría Crítica es una forma

genuina de la praxis. Al final de su trabajo Horkheimer se preguntará explícitamente si el activismo político es el único medio para la conciliación entre espíritu y naturaleza. A lo que respondió:

> *Vacilo en dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. La presente era no requiere ningún impulso adicional para actuar. No es lícito transformar la filosofía en propaganda ni siquiera con la mejor finalidad posible. La propaganda que hay en el mundo es ya más que suficiente; el lenguaje no debe significar o intentar nada relacionado con la propaganda … A la filosofía no le interesa emitir órdenes… Las energías necesarias para la reflexión no deben desviarse prematuramente hacia las formulaciones de programas activistas o no activistas (1973, pp. 192-193).*

2. El ecologismo revolucionario y su trasfondo romántico

Somos la ardiente rabia de un planeta que muere. Frente de Liberación de la Tierra

Ante los embates de la razón instrumental y las consecuencias de una civilización que, como tropa de utilidad común y universalmente utilizable, transforma todo en mercancía, Horkheimar dirá que la "vuelta a la naturaleza" (1973, p. 120) se presenta como promesa de solución a todos los males. Analizando dicha esperanza en el marco de las investigaciones freudianas, Horkheimer narrará la historia del individuo a partir del sufrimiento de niños y niñas que, desde su primera infancia, entran en contacto con el aspecto tiránico y represivo de la civilización de la mano de sus propios padres, ellos mismos avasalladores y otrora avasallados. Describirá

las dos formas en que, ya adulto, el individuo puede responder a estas presiones: ya sea somentiéndose o resistiendo. Quien se resiste buscará, con espíritu crítico y en la línea de una reflexión filosófica, la verdad tras la irracionalidad de la realidad impuesta y quien se somete, aceptará -vencido por su impulso mimético- la identidad entre razón y dominio inclinándose ante la "irresistible realidad a la que se le debe respeto y obediencia" (p. 124).

No habrá una verdadera reconciliación racional con la civilización, sino una inclinación ante ella seguida de una constante búsqueda de rebajar y oprimir la naturaleza, ya sea hacia adentro o hacia afuera, identificándose con "sus sustitutos más poderosos: con la raza, la patria, el líder, los clanes y la tradición" (p. 124). Este último grupo, en el que la resolución opera por vía de capitulación, reproduce sobre sí mismo, los otros y la realidad, la opresión de la que fueron objeto: "su reacción frente a la presión es la imitación: un indomable deseo de perseguir" (p. 127).

La caza de brujas, las proscripciones políticas o los diversos fascismos, son algunos de los efectos más conocidos de la regresión hacia los impulsos miméticos desencadenada por la presión y coacción a la que se redujo la experiencia mutiladora de la civilización orgullosa de sus triunfos tecnocráticos. Los sujetos encuentran satisfacción en defender la civilización y en desencadenar, a la vez, sus deseos reprimidos contra ella. La revuelta del hombre natural sucede en el momento en que la racionalidad moderna ha entrado en una etapa en la que no le basta sólo oprimir a la naturaleza, ahora la explota incorporando a su propio sistema las potencialidades de su rebelión. Según Horkheimer, "la rebelión de la naturaleza" encierra siempre un elemento regresivo y cierta afinidad

con fines reaccionarios. Las últimas palabras del capítulo mencionado parecieran condensar el núcleo conceptual que hace que la crítica a la razón instrumental que hiciera Horkheimer tenga un tono absolutamente particular y diferente con respecto, por ejemplo, a las reflexiones de los distintos representantes de la llamada ecología radical o ecologismo revolucionario. Horkheimer afirma que, para bien y para mal, "somos los herederos de la Ilustración y del progreso técnico" (pp. 137-138) y toda oposición a ellos basada en una regresión no constituye una alternativa para todo el mal que han provocado. Ya que cada vez que la naturaleza es elevada a la categoría de principio supremo y es considerada un arma del pensamiento contra el pensamiento, contra la civilización, "el pensar se convierte en una especie de hipocrecía y mala conciencia" (p. 133). De hecho, explotada por los sistemas más radicales, posibilita formas extremadamente bárbaras del dominio social, concluyendo que "el único modo de socorrer a la naturaleza consiste en liberar de sus cadenas a su aparente adversario, el pensar independiente" (p. 139).

A partir de las reflexiones de Horkheimer parecería justificado establecer una asociación entre rebelión de la naturaleza, romanticismo, malestar sentimental frente a la civilización, deseo a retornar a etapas del pasado y algunas tendencias del ecologismo que buscan ser una alternativa a estos tiempos de tecno-capitalismo-extractivo. En el libro *Encendiendo la llama del ecologismo revolucionario* (2009), el grupo Acción Vegana tradujo al español algunos de los cuarenta artículos que conforman *Ingniting a Revolution*, publicado en el Reino Unido en el 2006. Ambos textos contienen las bases teóricas de los grupos más radicales de la lucha ambiental: Earth First!, MOVE, Frente de Liberación de la Tierra (ELF), Frente de Liberación Animal (ALF) y La Sociedad

Conservacionista de los Pastores del Mar. También contiene tres capítulos tomados del libro *The Earth Liberation Front* (1997-2002) de Leslie James Pickering, encargado de la Oficina de Prensa del Frente de Liberación de la Tierra de Estados Unidos, y un texto que se envió anónimamente a la página de Acción Vegana titulado *Memories of Freedom.* Este último narra la historia de la Operación Bite Back llevada a cabo por el Frente de Liberación Animal contra la industria peletera. En la introducción del libro, los representantes de este ecologismo revolucionario se reconocen herederos de la ecología profunda (*deep ecology*) del noruego Arne Naess y de sus postulados biocéntricos y ecocéntricos. Naess es crítico de la por él llamada ecología superficial que centra su actividad en la acción política y en propuestas reformistas (Greenpeace, Amigos de la Tierra y distintas ONG entran en este grupo).

Encendiendo la llama del ecologismo revolucionario es un documento heterogéneo y consistente. Entramando argumentos filosóficos, datos fácticos, memorias de vida, proclamas y arengas, logra no solo expresar las inquietudes comunes, sino también las diferencias innegables dentro de los grupos más radicales en la defensa ambiental. Estos se presentan como no-organizaciones o células inconexas cuya única vinculación se da por compartir algunos supuestos ideológicos. El capítulo VIII se compone de una serie de preguntas y respuestas elaboradas por la Oficina de Prensa del Frente de Liberación de la Tierra de Norteamérica (NAELFPO) y su descripción de la organización podría extenderse a las otras agrupaciones. Ante la pregunta ¿cómo alguien pasa a formar parte del ELF? ellos responden: "Si crees en la ideología del ELF y sigues unas pautas muy conocidas, puedes realizar acciones y así pasar a formar parte del ELF" (2009, p. 89). Las pautas acordadas por el grupo son las siguientes: *1) Provocar los mayores*

daños económicos posibles a una entidad que se enriquezca de la destrucción de la naturaleza y de la vida, debido a su codicia y ansias por obtener beneficios, 2) Informar a la gente sobre las atrocidades cometidas contra el entorno natural y la vida, 3) Tomar todas las precauciones necesarias para evitar dañar ninguna vida, sea humana o no humana. El llamado a la acción directa es común a todos los grupos aunque se diferencien en describir dichas intervenciones como violentas o no-violentas. Por ejemplo, el Frente de Liberación de la Tierra dirá que sus tácticas son no-violentas por su principio de no dañar la vida, sosteniendo que la verdadera violencia es la que llevan a cabo día a día las grandes empresas, la sociedad consumista y los gobiernos que atentan contra la naturaleza a través de talas forestales, destrucción de ecosistemas, emisión de gases contaminantes, envenenamiento del agua o la producción de alimentos transgénicos.

Sin embargo, reivindica los ecosabotajes y los llamados *Monkeywrench* (llave inglesa) como técnicas de lucha justificadas llevadas a cabo por individuos anónimos o grupos de guerrilla contra los recursos del capitalismo. Acción Vegana afirma que bajo este término solo se incluyen daños de "pequeña envergadura" y no incendios u otras formas de sabotaje más "agresivo" (p. 20) pero a lo largo de las experiencias narradas en el libro se documentan numerosas acciones de radicalidad extrema, al mismo tiempo que se ofrecen recomendaciones a todo aquel que quiera convertirse en un saboteador. También se considera legítima la divulgación de información personal y privada (nombre y dirección) de quienes "están matando la tierra" a fin de alentar a que se lleven adelante acciones contra sus bienes personales y propiedades.

Cabe destacar cómo la semántica revolucionaria que utilizan estos grupos, en muchos casos está acompañada del léxico del mundo mitológico, fantástico y legendario de tonalidad romántica. Algunas de las revistas clandestinas e ilegales dan cuenta de los seudónimos que utilizan los activistas: Elfos, Elfos Marinos, Gandalf, Faradawn o Twinkle Toes. También la estética visual está en la misma línea:

> *Los dibujos e imágenes de los manuales de sabotaje regularmente recurrían a estos iconos célticos de cuentos de hadas. Así ocurría por ejemplo en el manual de sabotaje que llamaron el Book of Bells ("Libro de las Campanas"), cuyo título se basaba en el de Book of the Kells, el conocido manuscrito irlandés en el que aparecían dibujos de los cuatro evangelios. Green Anarchist incluso serigrafió camisetas en las que se leía "I belive in Faeries" (creo en las hadas) (p. 23).*

También abundan los testimonios donde vivir en soledad en el bosque es el modo de aprender lo único que vale la pena saberse, donde un búho muestra el camino para la acción directa, donde la luna y las estrellas alumbran el camino de los sabotajes. Asimismo, *Memories of freedom* se hace eco de la expresión que gritaban los aborígenes en las llanuras norteamericanas cuando iban a la batalla: *"Hoka Hey!"* ("¡es un buen día para morir!") como una arenga que muestra haber superado el más común de los miedos, el miedo a la muerte. Muchas de las experiencias de persecución policial, asesinato, encarcelamiento, juicios, difamaciones y maltratos tanto físicos como psicológicos que han sufrido los ecologistas a lo largo de los años, son narradas en tono épico y fundamentadas con la mística del héroe.

Esta romantización, que primero silencia pero después hace eclosionar una gran dosis de agresión contenida, oculta las contradicciones inmanentes que operan tanto en la naturaleza como en la civilización. Asimismo, justifica la desconfianza que en Horkheimer y Adorno, despertó siempre el llamado a sumar más violencia a la violencia existente. En *Teoría Crítica (2003)*, después de afirmar la connivencia de sus objetivos con los de los movimientos juveniles de la época, a saber "anhelo de algo mejor, ansia de una sociedad justa, negativa a adaptarse al orden existente" (p. 12), Horkheimer expone su discrepancia en cuanto al uso de la violencia "que por su carácter impotente, favorece a los adversarios" (p. 12). Y, por su parte, en la entrevista que le realizara el diario *Der Spiegel*, ante la pregunta sobre cómo debería definirse la filosofía frente a la invitación a la acción directa propulsada por los jóvenes, Adorno (2010) respondió:

> *Por un lado, esta determinación depende en gran medida de la situación concreta. Por otro lado, tengo, sin embargo, las más serias reservas contra todo empleo de la violencia. Tendría que renegar de toda mi vida -las experiencias bajo el régimen de Hitler y lo que he observado en el stalinismo- si no rechazase el ciclo perpetuo del empleo de la violencia contra la violencia. Solo puedo imaginar una praxis transformadora razonable como praxis no violenta (p. 413).*

3. Perspectiva desde una crítica barroca. El futuro es vegetal

Me enojé. Sentado en el suelo, apoyé mi enojo en mi planta de naranja lima. José Mauro de Vasconcelos

Bolívar Echeverría planteó que hay cuatro comportamientos básicos con los cuales los seres humanos responden ante los desafíos del hecho capitalista. Esta teoría, llamada el cuádruple *ethos* (2005) de la modernidad, describe cómo frente a la contradicción entre valor de uso y valorización, las personas se posicionan y buscan arrostrar sus desafíos. El hecho capitalista por su misma dinámica genera una pugna constante entre, por un lado, las tendencias al trabajo y al disfrute, y por otro, el imperativo del propio capital para quien ni la ganancia ni la riqueza son nunca suficientes. Pero no todos los seres humanos, viven, según Echeverría, de igual manera estas circunstancias. De ahí que él plantee cuatro formas básicas de responder ante ellas. Una será la del *ethos* realista, que participa afirmativamente, colabora y juzga irrevocable el hecho capitalista y su contradicción; la segunda será la del *ethos* romántico que si bien también participa y colabora del hecho capitalista no lo juzga como algo inevitable; la tercera será la del *ethos* clásico que acepta la irrevocabilidad de la contradicción pero se posiciona críticamente frente a ella; y por último describirá la respuesta del *ethos* barroco que ni acepta como definitivos al hecho capitalista ni a su contradicción y toma distancia crítica frente a él.

Si reflexionamos sobre la crisis ambiental a partir de esta teoría echeverriana, podríamos inferir que las características de la racionalidad extractiva ya descriptas corresponden

claramente al *ethos* realista y algunas del ecologismo revolucionario a las del *ethos* romántico. Los modos en que los seres humanos nos relacionamos con la naturaleza y con el entorno no son independientes a cómo actuamos en otros aspectos de nuestra vida sino que se inscriben en un comportamiento social estructural. A este comportamiento estructurador es a lo que Echeverría (2005) llama *ethos* "que como principio de construcción del mundo de la vida caracteriza a un grupo en una determinada época y en un determinado lugar" (p. 37). Con respecto al *ethos* clásico no pareciera, por lo menos en este primer análisis, resaltar como una respuesta frecuente en la actualidad al problema planteado, pero sí considero relevante pensar nuestra relación con la naturaleza y la innegabilidad del ecocidio a partir del *ethos* barroco y su universo conceptual.

El *ethos* barroco es, principalmente, una estrategia para la sobrevivencia en épocas de crisis o catástrofe; busca la continuidad de la vida, material y espiritual, a pesar de los daños. Sin negar la gravedad de los males ensaya estrategias que permitan por un lado resistir, pero también sostenerse en situaciones críticas y de debilidad frente a los poderes establecidos. De ahí que parece lícito incluir entre las estrategias barrocas aquella tradición de la economía social y solidaria que afirmando la necesidad de un desarrollo sostenible y en armonía con la naturaleza, promoverá -más que la adaptación a las reglas económicas del capitalismo o el sabotaje a sus agentes y sus bienes- distintas formas de producción e intercambio colaborativo donde primen los valores del desarrollo integral. Circuitos socioeconómicos regionales de producción comunitaria -muchos de ellos promovidos por mujeres-, redes que impulsan la soberanía alimentaria, un consumo crítico-responsable y entramados que fomentan la

industria con responsabilidad ambiental, son algunos pilares que, en distintas partes del mundo, actualizan la posibilidad de un crecimiento que no atenta contra el entorno.

Asimismo resultan interesantes las coincidencias de estas estrategias con la propuesta de Stefano Mancuso en su libro *El futuro es vegetal* (2021). En el mismo, el botánico italiano propone a las plantas "como un modelo de modernidad" (p. 6) alternativa frente a la que hemos llevado adelante los seres humanos y también los animales en general. Según Mancuso, el reino vegetal siguió un camino evolutivo único, insólito y diverso que le permitió, de una manera insospechada colonizar los más recónditos lugares del planeta. Sostiene que si bien los seres humanos siempre han replicado los rasgos esenciales de la organización animal, basada en el control de un cerebro central y órganos que ejecutan las órdenes, tal vez ya sea el momento de copiar la arquitectura colaborativa de las plantas. Esta se asienta en la fuerza de una red de raíces con ápices sensibles en continuo crecimiento que permite la expansión sin centros de mando, capaz de resistir las catástrofes y que es capaz de adaptarse rápidamente a los cambios ambientales drásticos.

En lugar de frenar el crecimiento, la clave estaría en buscar uno diferente. Basado, no en el enriquecimiento de unos pocos, sino copiando la maraña, la maleza, la espesura, la abundancia y prosperidad del mundo de las plantas. La metáfora vegetal pareciera desabilitar el modelo del *ethos* realista vigente, basado en la racionalidad instrumental propia de los animales, y al mismo tiempo permite cuestionar la figura romántica de los héroes solitarios que, contra viento y marea, ofrendan su vida y su libertad por la salvación del planeta. La barroca es una alternativa que confía en los procesos lentos

y sostenidos, aquellos que, sin prisa pero tampoco sin pausa, van construyendo en la suma de lo pequeño, lo anodino, lo no espectacular. Un avanzar silencioso que, como "luz tranquila pero implacable" (Echeverría, 1998, p. 50) va colonizando espacios y llenando los vacíos. La táctica del *horror vacui* frente a la amenaza y el peligro de extinción.

Si traemos a nuestra mente las paredes de la pequeña iglesia barroca *Santa María Tonantzintla*, con sus techos y cúpula abarrotados de flores, frutas y plantas, con querubines con penachos, rasgos y trajes indígenas y con el Niño Dios con una corona de flores, todo en un ondulante mar ornamental de colores brillantes y vibrantes, nos podremos hacer una idea de lo que puede provocar la suma milagrosa de lo pequeño vegetal. Muchas veces se ha puesto como ejemplo de estrategia de supervivencia y mestizaje a esta pequeña construcción de Cholula en México. Asimismo, si pensamos en las descripciones de la selva caribeña o de los jardines que hace Jean Rhys en su libro *El ancho mar de los sargazos*, la propuesta vegetal encuentra imágenes elocuentes:

> *La hierba borraba los senderos y el olor de las flores muertas se mezclaba con el fresco olor de la vida. Bajo los helechos arborescentes, altos como los árboles del bosque, la luz era verde. Las orquídeas crecían fuera del alcance de la mano, o bien, por alguna razón, u otra, jamás podían tocarse. Una de ellas tenía aspecto serpentino y tortuoso, y otra parecía un pulpo con largos tentáculos delgados y castaños, desnuda de hojas, colgante de una retorcida raíz. Dos veces al año florecía la orquídea como un pulpo, y, entonces, ni un dedo de tentáculos se le veía. Era una acampanada masa de blanco, malva y profundos púrpuras, que maravillaba mirar. El aroma era muy dulce y muy fuerte (2013, p. 12).*

Como los que describe Rhys, los jardines barrocos suelen ser exuberantes, pero también geométricos y racionales. No se proponen como lugares de evasión, ensueño o nostalgia sino de una lucidez alternativa y ampliada. Para ello, y además por el gusto barroco por la teatralidad y la explicitación del artificio, se los decora con islas y grutas, fuentes, anfiteatros, pérgolas, glorietas y arcos triunfales que expanden el campo sensorial y estimulan la imaginación. Las bases del jardín barroco fueron asentadas por André Mollet, autor del célebre tratado de 1651, *El jardín de placer.* Lo que prima es el despliegue, la arbitrariedad y el disfrute que denuncian por un lado, como dijo Sarduy[5], la administración tacaña y puritana de los bienes, y también deschavan la primacía de una racionalidad extractiva que sólo los ve como promotores de valorización y objetos de cambio.

4. Conclusiones

La crítica barroca refuta hoy la pretensión totalitaria del capital y sus categorías. Como crítica a la razón extractiva, resiste y rechaza la lógica de la economía de los recursos, la sobriedad de las expresiones, la austeridad de los métodos, el desprestigio de lo improductivo y la dictadura de la instrumentalidad. Y lo hace recomponiendo los hilos de lo cotidiano, de la invención, del placer y de la belleza que nos unen a la naturaleza, sin divinizarla ni idealizarla. Las alternativas ecologistas romántico-revolucionarias tienen, por el contrario, su espejo en la romantización de la naturaleza como aquel paraíso perdido, lugar idílico donde el ser humano habría vivido a su abrigo y resguardo. Nostalgia que tampoco

5 Cfr. Severo Sarduy, Barroco, Sudamericana, Bs. As., 1974, p. 99.

se encuentra ni en Crítica de la razón instrumental, ni en Dialéctica de la Ilustración que escribieran juntos Horkheimer y Adorno en la década del ‘40. Ni el uso de la violencia -sea intensa o moderada- ni el deseo de volver a un estado pre-civilizatorio, ni tampoco los presupuestos antihumanistas o irracionalistas sentaron las bases de sus críticas a las sociedades del capitalismo avanzado. Sus alternativas siempre se basaron en emancipar al ser humano y la racionalidad de sus versiones deformadas y disminuídas. Liberación que solo podía lograrse en sintonía con la emancipación de la naturaleza y en justa y recta relación con ella.

Para concluir me gustaría imaginar que, tal vez, la metáfora vegetal que propone Mancuso nos haga tomar conciencia sobre la posibilidad de un futuro que esté teñido de un verde que se derrame sobre los otros tonos pero que también reverbere sobre los sentidos del tacto, del olfato, del oído y del gusto. Luz que se refleje, al mismo tiempo, en una racionalidad que no se encandile con los falsos colores del capitalismo extractivo y criminal, pero tampoco se enceguezca bajo la ardiente rabia de un planeta que se destruye. La alternativa barroca, si bien no es revolucionaria, es siempre implacable, lúcida y crítica. No ve el lado bueno de lo malo, ni se resiente por tanto malo que tiene lo malo. Desata y despliega sus particulares recursos en medio de las injusticias y las catástrofes; no solo de aquellas causadas por la codicia humana, sino también de aquellas provocadas por la ferocidad de la naturaleza. Confiando siempre, que en las formas serpentinas y zigzagueantes, a través de una savia que todo lo nutre, circula el fresco olor que aún conserva la vida.

Referencias

A.A.V.V (2009). *Encendiendo la llama del ecologismo revolucionario.* Editorial Asociación Cultural Derramando Tinta.

Adorno, T. (2010). *Miscelánea* I. Akal.

Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.

Echeverría, B. (2005). *La modernidad de lo barroco.* Ediciones Era.

Gómez-Barris, M. (2019). *La zona extractiva. Ecologías sociales y perspectivas descoloniales.* Metales pesados.

Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental.* Sur.

Horkheimer, M. (2003). *Teoría Crítica.* Amorrortu.

Löwy, M. (2011). *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista.* Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo.

Mancuso, S. (2021). *El futuro es vegetal.* Editor Digital Titivillus.

Rhys, J. (2013). *El ancho mar de los sargazos.* Editor Digital Nephtys.

Romero Tovar, S. (2020). La alternativa ecosocialista. Una entrevista con Michael Löwy. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 52(97), Universidad Santo Tomás.

La estética de lo cotidiano como posibilidad crítica

Diego Jadán-Heredia[1]

Pero eso que llamamos belleza es algo que se desarrolla siempre a partir de las realidades de la vida cotidiana, y nuestros antepasados, forzados por estas circunstancias a vivir en estancias oscuras, descubrieron un buen día belleza en las sombras y acabaron poniendo estas al servicio de sus ideales estéticos.

El elogio de la sombra, Junichirō Tanizaki

---

1 Diego Jadán-Heredia es doctor en Filosofía, PhD, mención Cum Laude, por la Universidad de Sevilla, España. Profesor de la Universidad del Azuay, coordinador de la Cátedra Abierta de Filosofía "Bolívar Echeverría", y miembro del Grupo de investigación "Historia, Teoría y Epistemología del Diseño" de la misma casa de estudios. Además, es profesor de Estética y Filosofía de la Historia en el Seminario Arquidiocesano de Cuenca.

1. Introducción

Los tiempos son aciagos, no son nuevos ni raros en la historia, tanto así que nuestra mirada se ha acostumbrado a la oscuridad y es difícil ser capaz de distinguir lo monstruoso de lo ominoso, diferenciar una deformidad del orden del retorno fantasmal de lo familiar reprimido. El discurso social (Angenot, 2012) determinado por el capitalismo contemporáneo ha provisto no solo de aceptabilidad sino también de encanto a la precariedad e inseguridad humana. El lenguaje de los derechos humanos y la justicia social ha sido reemplazado por el de la libertad económica y el progreso material defendido por un público cautivado por la eventualidad de volverse millonario de la noche a la mañana. El *otro* amenaza esa eventualidad; el temor al *otro* justifica, incluso, rechazar cualquier posibilidad de cambio; el espíritu del capitalismo contemporáneo ha logrado construir una narrativa ideológica en la que la izquierda aparece como conservadora, jerárquica y burocrática[2]. Aun así, Arendt (2017) cuando dedicó varios ensayos a *hombres* que vivieron en tiempos de oscuridad, no olvidó que "incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación" (p. 11). Este ensayo quiere dejarse seducir por la esperanza arendtiana.

---

2 Zizek (2009) sostiene que en el tercer espíritu del capitalismo que surgió en los setenta "el capitalismo empezó a abandonar la estructura jerárquica fordista en el proceso de producción y en su lugar desarrolló una forma de organización basada en una red y fundamentada en la iniciativa y autonomía del empleado en el lugar de trabajo. En vez de una cadena de mando centralizada y jerárquica, ahora observamos redes con una multitud de participantes que trabajan organizados en forma de equipos o proyectos, y con una movilización general de los trabajadores con intención de satisfacer a los clientes gracias a la visión de sus dirigentes. De estas maneras, el capitalismo se ve transformado y legitimado como un proyecto igualitario: acentuando la interacción autopoiética y la espontánea autoorganización, incluso ha usurpado la retórica de la extrema izquierda sobre autogestión de los trabajadores, transformándola de un eslogan anticapitalista en uno capitalista" (p. 61).

Son tiempos oscuros para el pensamiento y, ciertamente, en este estado de cosas, es difícil pensar con claridad, tomar distancia para entender lo actual, ser contemporáneo (Nietzsche, 2018), por eso es fácil ser tentado por la disposición estoica de volcarse a la ciudadela interior y olvidarse del mundo. Frente al fantasma del miedo que recorre la realidad, quizá es necesario ensayar respuestas más esperanzadoras y, claro está, menos metafísicas. La exploración de la estética de lo cotidiano como nueva forma de aproximación ética a la vida diaria nos permite repensar nuestra relación con el entorno, con los demás y la posibilidad de cambiar lo negativo. Para ello, dedicaré, una primera parte de este trabajo, a la conceptualización de esta subdisciplina de la estética; luego, la vincularé con la llamada estética del cuidado que enfatiza la interacción e interdependencia de las virtudes estéticas y éticas; en la tercera parte, en un ejercicio de interpretación de algunas de estas ideas, utilizaré la película *Perfect Days* (2023), del alemán Wim Wenders. En todo el artículo serán muy importantes las obras de la filósofa japonesa Yuriko Saito.

Este trabajo constituye, apenas, una exploración preliminar de este tema y ha sido elaborado con el particular interés de identificar los principales aspectos de la estética de lo cotidiano que son condición de posibilidad -en términos derridanianos- de un tiempo distinto al futuro. Se trata de un documento para la discusión.

2. ¿Qué es la estética de lo cotidiano?

Si la vida diaria tiene más momentos valle que momentos cumbre (Saito, 2007), nuestra mirada tiende a concentrarse en las cimas de las montañas y a ignorar los valles y las colinas

que sostienen a esas altas cumbres, aunque "las cimas de las montañas no flotan sin apoyo; ni siquiera descansan sobre la tierra, sino que son la tierra en una de sus operaciones manifiestas" (Dewey, 2008, p. 4). Así, interpretando esta metáfora, es fácil perder la capacidad de ver lo que se tiene delante; el pensador japonés Soetsu Yanagi (1889-1961), fundador del movimiento de las artes populares *mingei* durante la década de 1920, dice en *La belleza del objeto cotidiano* (2020) que "quien vive cerca de un jardín florido termina por insensibilizarse a su fragancia […] El hábito nos roba nuestra capacidad de percibir cosas como si fueran nuevas y de sentirnos conmovidos por ellas" (p. 35). Esto sucede tanto con los momentos valle positivos, buenos, agradables, como con sus contrarios. Por ejemplo, la actividad de comer, de alimentarnos diariamente ha perdido su conexión con lo comunitario y espiritual o, incluso, lo sagrado (Méndez, 2022) y se ha convertido en apenas una actividad intermedia, que interrumpe el trabajo productivo; lo que queda, son esas postmodernas prácticas esteticistas de la comida, propias del capitalismo sensible (Lipovetsky y Serroy, 2023). Otro ejemplo, las condiciones laborales que otrora brindaban estabilidad y seguridad, hoy se caracterizan por su precariedad e incertidumbre, pero han sido barnizadas por un capitalismo cultural que las vende como libertad y elección personal.

Luego, no es extraño que la estética durante mucho tiempo haya tenido una mirada cuasiexclusiva al mundo artístico, el mundo de los momentos que buscan ser cumbre[3]. Un mundo que,

3 En este trabajo no se toma como referencia la deriva esteticista del capitalismo que ha sido muy estudiada por Lipovetsky y Serroy (2023). Un acercamiento al capitalismo transestético en relación con la filosofía latinoamericana puede verse en Jadán-Heredia (2024).

además, se ha limitado a lo occidental y anglosajón. Aun así, las últimas décadas del siglo XX vieron surgir las llamadas estéticas de la naturaleza (Parsons, 2007) y fueron la base para el nacimiento, en la primera década de los años 2000, de la estética de lo cotidiano. Aunque existen textos iniciales dedicados a esta subdisciplina (Light y Smith, 2005), Yuriko Saito, filósofa japonesa, es la autora del primer monográfico dedicado a ella. Lo hace en su obra *Everyday Aesthetics* (2007). Si la estética había prestado casi exclusiva atención al mundo artístico, esta nueva tendencia se inspiraba, más bien, en la estética de la naturaleza o la estética del entorno, en la búsqueda de placeres cotidianos ignorados por la tradición: "aquellas dimensiones de nuestra vida estética cotidiana que normalmente no conducen a una experiencia estética memorable, destacada y placentera en su contexto experiencial normal" (p. 51).

La filósofa describe las cualidades de esta estética a partir de su contraste con las que ella llama características del arte paradigmático que pueden resumirse en seis: primero, el marco que limita el objeto apreciativa de lo que no lo es; a pesar de que nuestra mirada controvierta qué es o no parte de una obra de arte, en general, un objeto de arte se nos presenta con un límite más o menos determinado; segundo, el arte paradigmático cuenta con unos acuerdos convencionales e institucionales sobre cómo experimentarlo; acuerdos que facilitan el distanciamiento y la desvinculación del objeto, pudiendo alcanzar lo que Saito denomina el modo espectador. Tercero, una consecuencia de lo anterior es el privilegio que tienen los sentidos de la vista y el oído por su afinidad con lo conceptual y lo intelectual, sentidos superiores que Platón (1992) relacionaba con los placeres puros (pp. 94-96); en

ese sentido, todos los momentos valle de la vida cotidiana no pueden sino ser ajenos a la experiencia estética:

> *Las imágenes visuales y los sonidos pueden organizarse según un esquema racional; por lo tanto, son susceptibles de un análisis objetivo, a veces incluso matemático. En contraste, los llamados «sentidos inferiores», el olfato, el gusto y el tacto, así como las sensaciones kinestésicas, se consideran demasiado viscerales, animalescas y toscas para permitir la descripción intelectual, el análisis conceptual y la organización racional (Saito, 2007, p. 22).*

Cuarto, la forma de experimentar una obra de arte se relaciona con la convicción de que ella fue creada como tal por un artista; o sea, es posible identificar a su autor, su contexto de creación y su intención. Quinto, una obra de arte paradigmática no permite su modificación o manipulación por parte del espectador o que se trabaje sobre ella, salvo el caso de una estricta restauración. Sexto, el arte paradigmático tiende a la permanencia y estabilidad, "quizás reflejando la prioridad metafísica occidental otorgada a las entidades permanentes y estáticas, consideramos el arte como permanente e inmutable, y procuramos mantenerlo" (Saito, 2007, p. 24). Finalmente, séptimo, los objetos de arte paradigmáticos se crean y aprecian principalmente por su significado estético, aunque también cumplan otros fines.

La estética de lo cotidiano rompe con estas características porque pone atención en los objetos o actividades mundanas, propios de los momentos corrientes de la vida diaria:

1. Los objetos y acciones cotidianas que pueden experimentarse estéticamente no tienen ningún marco de referencia, lo que implica nuestra participación en su propia creación como objeto estético.

2. No existe un acuerdo institucional o convencional sobre cómo tener una vivencia estética, la única referencia, si es que puede llamarse así, es que sea estéticamente más gratificante. Saito (2007) menciona que puede experimentarse una silla como pieza de escultura (como lo propuso Kosuth en 1965), pero, seguramente, será más satisfactorio sentarse en ella (p. 21).

3. En la estética de lo cotidiano no existe una jerarquía entre sentidos, de hecho, para una experiencia estética se involucran todos ellos. No somos, simplemente, espectadores u oyentes.

4. Los objetos y prácticas cotidianas no tienen -o si los tienen, es menos importante- un autor particular, por lo que es irrelevante buscar las intenciones con las que fueron creadas o iniciadas o el contexto de su creación.

5.La estética de lo cotidiano no restringe nuestra participación en la modificación o cambio del objeto o práctica, remendando, reorganizando o, incluso, ingiriéndolo.

6. Los objetos no artísticos no tienden a la permanencia, más bien se caracterizan porque están sujetos a vicisitudes y siempre se experimentan en un contexto temporal determinado que cambia la naturaleza de nuestra experiencia.

7. Los objetos y prácticas cotidianas, por lo general, se crean, utilizan o realizan principalmente con fines funcionales[4] y no estéticos, aunque "podemos, y a veces lo hacemos, adoptar una actitud desinteresada hacia estos objetos y actividades distanciándonos de la preocupación práctica cotidiana" (Saito, 2007, p. 26).

La influencia de la noción de experiencia estética de Dewey (2008) es evidente. Su pragmatismo estético, junto a su naturalismo es el fundamento para que la estética sea concebida a partir de lo biológico y de su relación con el entorno, recobrando "la continuidad de la experiencia estética con los procesos normales de la vida" (p. 11). Ciertamente, no ha faltado quien señale que la expansión de la noción de lo estético estaría yendo demasiado lejos; por ejemplo, la falta de marco conlleva la indeterminación del objeto apreciativo u, otra crítica, es que menospreciar la distinción entre sentidos mayores y sentidos menores conduce a confundir la vivencia estética con cualquier tipo de placer corporal (Parsons y Carlson, 2008)[5].

Estas observaciones no han sido soslayadas por los defensores de la subdisciplina, la misma Saito dedicó parte de su segunda obra *Aesthetics of the Familiar* (2017) a responder a estas críticas las que, por supuesto, no dejan de ser controversiales. La fecundidad de este debate ha marcado que estos últimos años la estética de la cotidianidad se caracterice por su interdisciplinariedad, como sucede en este mismo trabajo que destaca su relación con la ética y su papel en la motivación de la acción.

3. El camino hacia una estética del cuidado

Una de las cualidades de la postmodernidad ha sido la negación de cualquier verdad absoluta y la necesidad de

4 Una revisión a profundidad del concepto de belleza funcional del filósofo canadiense Glenn Parsons que ha dedicado varios trabajos a este tema, véase en Jadán-Heredia (2025).
5 Una excelente síntesis de las principales críticas a la estética de lo cotidiano, véase en Navarro (2025).

autorreflexión y autocrítica de cualquier verdad asumida. La disciplina de la estética ha pasado por el mismo escrutinio estricto y por eso su propia autonomía, tan defendida en el siglo XVIII y establecida en el XIX, hoy ha derivado en escepticismo (Godoy, 2023). Así, la ampliación del discurso estético moderno para abarcar las experiencias mundanas y los objetos corrientes no quiere decir que estos últimos se constituyan en objetos de arte, ni dejen de ser mundanos; eso sería elevar todo el entorno a arte paradigmático y así el concepto de estética perdería sentido [6]; y, en este sentido, la misma Yuriko Saito ha marcado el camino:

> *[l]a variante fuerte [de lo cotidiano] de Saito afronta los objetos y procesos rutinarios como lo que realmente son, objetos y procesos nada especiales, como no lo son ni una cafetera por ejemplo, ni el tirar la basura. Lejos de arrancarlos así de su contexto práctico como en la primera modalidad, de desfamiliarizarlos, en esta otra se combina la belleza que se observa en ellos con la funcionalidad, la pequeñez e irrelevancia del día a día, pues eludir estas circunstancias, aunque de interés en algún momento, equivale aquí a desnaturalización. Por todo ello, es posible afirmar que en Yuriko Saito lo cotidiano es más cotidiano que en ningún otro sitio, la cotidianeidad es pura y absoluta cotidianeidad (Godoy, 2021, p. 141).*

La crítica a la estética moderna que esta nueva subdisciplina representa y su gran disposición a abarcar el entorno han puesto, como ya se dijo, en entredicho su autonomía

6 Ciertamente Thomas Leddy (2012) no coincide con esta idea pues, según él -en una variante débil de lo cotidiano-, la experiencia estética inviste de un *aura* a esos objetos y prácticas mundanas dotando de un "hondo significado con el que parece extenderse más allá de sí mismo" (pp. 116-117).

y por eso la comprensión de esta noción cobra sentido en su dimensión ética. Saito (2017) lo certifica cuando dice que esta estética "condiciona la calidad de la sociedad y, en último extremo, el estado del mundo, para bien o para mal" (p. 4). Por este motivo, esa conjunción o mutua dependencia entre lo estético y lo ético, conlleva un tipo particular de juicio: el estético-moral (Saito, 2007):

> *Aunque rara vez se articula o se reflexiona sobre ellos [los objetos corrientes], existe una forma familiar en que los valores morales, como el respeto, la consideración, la sensibilidad y el cuidado (o sus opuestos), se utilizan al evaluar los artefactos (p. 207).*

En ese sentido, la estética de lo cotidiano, desde la óptica de la filósofa japonesa, tiene un fin superior: influir en las conductas de tal forma que construyamos un mundo social más justo y una relación con la naturaleza más respetuosa. Según Saito (2007), los juicios estéticos y morales que realizamos en la vida cotidiana no pueden deslindarse uno del otro. En una especie de retorno a la tradición platónica de la *kalokagathia* por la que lo bello tenía que ser al mismo tiempo bueno, la estética de lo cotidiano cuestiona la mirada estética moderna, signada por el desinterés y lo inútil, como bien lo teorizó Kant, y, al hacer énfasis en la dimensión sensorial de este tipo de juicio estético-moral, también pone en cuestión la identificación hegeliana de la estética con la forma artística. Entonces, si somos precisos, la estética de lo cotidiano si bien se aleja de la concepción moderna más importante[7], retorna a la clásica[8].

---

7 Hacemos referencia a la concepción moderna más importante porque la estética de Saito (2007) no deja de tener un punto moderno -humeano- cuando defiende la unión de forma y función.
8 En el diálogo platónico *Hipias mayor* (2000), Sócrates toma como criterio de lo bello la constitución material del objeto o la mano de obra. A todo lo útil lo llama bello, mientras que lo inútil es feo.

En otras palabras, si la vida que nos permite el capitalismo deja poco espacio para la libertad y hacemos cosas, todos los días, que preferiríamos no hacer, nos quedan dos caminos: vivir para el capitalismo o, viviendo en él, tratar de reivindicar una ética distinta, no utilitaria. La estética de lo cotidiano es, de esta forma, una estética del cuidado como se titula la última obra de Saito (2022), en la que enfatiza que una experiencia estética exitosa depende de una relación éticamente fundamentada con el otro: "a diferencia de los teóricos de la virtud, cuyo objetivo final parece ser juzgar el resultado de las actividades estéticas, mi enfoque se centra en cómo el cuidado es una práctica estética y ética que podemos realizar nosotros mismos y que contribuye a una buena vida" (p. 21). En palabras de otra filósofa de esta corriente, Sherri Irvin (2008): "el papel de la estética en la motivación de la acción… aumentará nuestra voluntad y capacidad para cumplir con nuestros deberes morales y perseguir objetivos morales" (p. 44).

Al mismo tiempo, los juicios estético-morales van de la mano de una experiencia de alteridad. En otras palabras, la experiencia estética de lo cotidiano valora la forma y función del objeto corriente y, al mismo tiempo, valora que ese disfrute no sea solo el propio sino el de los otros; una estética social. Así, el objeto no solo es bello, sino que es bueno, bueno para la vida de alguien, bueno para el bienestar humano. Aunque Saito no lo menciona, esta idea nos recuerda al funcionalismo simpatético de Hume (2016), aunque con un matiz muy importante. Para el filósofo escocés, se puede gozar desinteresadamente mirando a alguien gozar interesadamente; para la estética de Saito (2007), ese placer estético se da, en especial, atendiendo a los más desfavorecidos y vulnerables[9], pues solo de este modo, se puede "promover una sociedad humana y civilizada, así como una vida digna para todos" (p. 208).

La motivación a la acción también ocupa el pensamiento de Saito (2017) y la relaciona, especialmente con las experiencias cotidianas negativas: "la estética de lo cotidiano sería negligente si no admitiese la existencia de una estética negativa a la que ella se debe y para la que explora vías con las que mejorar nuestra vida estética" (p. 216). Y es que lo cotidiano puede generar experiencias positivas y negativas: "cualidades como la familiaridad, la comodidad, la estabilidad, la intimidad, lo hogareño, la calidez, la tranquilidad y la seguridad se utilizan a menudo para caracterizar esta experiencia" (p. 29). Podría decirse que la estabilidad es reconfortante, cuando se pueden disfrutar de rutinas normales, siempre y cuando el entorno sea seguro y no se caiga en "una monotonía tediosa que vacíe a la vida de sentido" (p. 30). La experiencia cotidiana es negativa, en cambio, cuando niega, precisamente cualidades como las anotadas:

> *Argumentaría que la cuestión más importante es, más bien, discernir cuándo y en qué contexto es apropiado y deseable transformar lo ordinario en extraordinario, y cuándo es mejor reconocer las experiencias estéticas negativas como negativas para poder trabajar en su transformación literal. Creo que uno de los desafíos que plantea la estética cotidiana es practicar el arte de vivir y gestionar la vida cotidiana, a veces desarrollando sus extraordinarios*

9 En palabras de María Jesús Godoy (2021): "Frente a la simple alegría compartida o alegría externa en la que queda instalado el funcionalismo simpatético de Hume, lo que parece existir por el contrario aquí es la ocupación imaginaria del débil -la imaginación sigue siendo, en todo caso, inexcusable- para sentir desde dentro mismo de él lo que él siente cuando se ve aliviado y, por tanto, una intensificación y profundización en dicha alegría, como es característico de ese otro lazo emocional que es la empatía -la *Einfühlung*, en su original denominación decimonónica- y del que Saito deviene consignataria, aunque de manera un tanto velada o *sui generis*" (p. 148).

> *potenciales estéticos, otras saboreando la propia cotidianidad de lo familiar, y otras veces agudizando una percepción crítica de los aspectos estéticamente negativos de nuestras vidas con la intención de mejorarlos (Saito, 2017, p. 31).*

La ética del cuidado tiene raigambre feminista, pero Saito (2007) guarda distancias con esa etiqueta pues teme que eso limite a sus lectores[10]. Más allá de su prevención, su estética se funda en su conexión con el otro, el distinto, el débil, pero no limitándose a un rol pasivo de espectador, sino reconociendo el "poder de la estética" (2017) para alcanzar un mundo mejor.

4. Perfect Days: la vivencia estética de lo corriente

El silencio como modo de significar el mundo. Si el lenguaje discursivo muestra el mundo tal como es, independientemente de lo que suscite en nosotros, el lenguaje poético y el silencio muestra el mundo vivido. El lenguaje del silencio es lo que caracteriza a Hirayama, el protagonista de *Perfect Days* (2023) el último largometraje del alemán Wim Wenders. El personaje interpretado por Kōji Yakusho trabaja limpiando baños públicos en Tokio, lleva una vida ordenada, disciplinada, rutinaria; paradójicamente, tiene la vida de un asceta que no busca alejarse de lo mundano sino sumergirse en lo escatológico, al parecer, como forma de redención. Aunque, en apariencia, la monotonía caracteriza su día a día, no actúa como un autómata; al contrario, la seguridad que le da lo cotidiano le sirve

10 "Considero mi análisis una exploración bastante abierta, sin ningún compromiso previo con una agenda. Mi único objetivo es descubrir las dimensiones tan familiares y compartidas de nuestras vidas que han sido descuidadas en la estética teórica y apreciar su importancia, estética o de otro tipo. Por ello, dudo en definir lo que sigue como una obra de estética ambiental, estética japonesa o estética feminista" (Saito, 2007, p. 4)

para pensar y cultivar lo que Epicuro llamaba los placeres canestéticos, como el de sentarse a la mesa, el de tomar un baño, el de quien se halla sentado en soledad, aunque a veces goce también de compartir con sus amigos.

Perfect Days no tiene la estructura clásica del cine narrativo, de hecho, de sus 123 minutos de duración, más de la mitad uno se olvida que no está claro cuál es su nudo dramático, pero tampoco hace falta. Es mucho más placentero para el espectador acompañar a su protagonista y verlo sumergirse en sus labores. Más que trabajo, parece que lo que lo ocupa es el labor. Los griegos llamaban al humano como un *animal laborans* porque gran parte de su vida la dedica a hacer actividades impuestas por la necesidad y que, por lo tanto, siempre son perecederas. Y si hay distintas formas de enfrentar este eterno labor, Hirayama toma un camino gozoso. Es probable que para la mirada occidental no haya algo más lejano del gozo que la limpieza de retretes, una actividad a la que nadie quisiera dedicarse. No obstante, si para nuestra mirada, el retrete se relaciona con lo impuro, para la mirada japonesa no sucede necesariamente eso. Tanizaki (2021) en *El elogio de la sombra* llega a sostener que:

> *no sería incorrecto decir que, dentro de la arquitectura japonesa, el retrete es lo que se ha conseguido con más estilo y delicadeza. Nuestros antepasados, que todo lo poetizaban, convirtieron ese que podría haber sido el más inmundo de los rincones de la casa en un lugar de la máxima distinción, ligándolo a la contemplación de las bellezas naturales y sumiéndolo en dulces asociaciones mentales (p. 15).*

Es cierto que el escritor japonés lo escribe hace noventa años y en relación con la clásica arquitectura nipona, mientras

que los baños que aparecen en la película deslumbran por su modernidad sin identidad; pero la relación es válida cuando se trata de comprender esa dedicación gozosa que muestra el limpiador de baños.

Entre los muchos aciertos de Wenders está la banda sonora de la película. Junto a los sonidos de ambiente que transmiten una notable tranquilidad (por ejemplo, los árboles agitados por el viento o cuando el protagonista pasa las hojas de sus libros o cuando riega las plantas cada mañana), Hirayama tiene en la trastienda de su vida, una pila enorme de casetes de rock clásico, *folk, soul* de los 60 y 70. En su rutina eterna, Hirayama persiste en su carácter contemplativo; los casetes no solo son un símbolo de nostalgia sino que transmiten esa conexión con el pasado que Hirayama cultiva y resguarda. El pasado, precisamente, es lo que desconocemos de él; la llegada inesperada de su sobrina Niko (Arisa Nakano) despierta en el espectador una curiosidad que la historia satisface a cuentagotas. Su vida onírica, los sueños de Hirayama que Wenders intercala en la historia con secuencias en blanco y negro, nos conducen a pensar que esa estricta y lúdica rutina es deliberada, una auto imposición, pero ¿por qué?

Como se sabe, cada director tiene una gramática fílmica, en el caso del alemán, sus mejores obras no intentan plasmar ideas claras, sino que, al contrario, al filmarlas trata él mismo de descubrir qué está tratando de decir. Era usual pensar que su carrera se encontraba, desde hace mucho, en decadencia. Quienes hemos seguido su trabajo no dejamos de recordar *Paris, Texas* (1984) y *El cielo sobre Berlín* (1987) como sus obras mayúsculas. Han pasado muchos años para volver a ver a ese Wim Wenders que se había convertido en el cineasta de los filósofos.

Y es que *Perfect Days* realiza un planteamiento estético comprometido éticamente. Una idea que, siendo familiar en la filosofía japonesa, en las nuestras, todavía, no ha sido suficientemente explorada, por lo menos no desde hace mucho tiempo.

Los momentos valle en la vida de Hirayama, siendo triviales y que podrían pasar desapercibidos (no hay en esta historia ningún momento insólito y fuera de serie, un momento cumbre), él los experimenta estéticamente: ese transitar diario de su pequeña casa a su trabajo y luego de vuelta a ella, es un momento valle que es memorable por el efecto contemplativo que provoca la música; ese breve instante en que almuerza el mismo sándwich mientras contempla los árboles moverse y que intenta captar, de vez cuando, con su cámara fotográfica, es otro momento valle y bien pueden representar una especie de resistencia porque son actividades -los días comunes de los que habla Echeverría- que no han sido cooptados por la lógica del capitalismo[12]. Eso sí, esta película no es útil para ilustrar la dimensión transformadora de la estética de lo cotidiano, la que identificando los momentos detestables y negativos de la vida diaria motivan su cambio y transformación, pero sí para mostrar que cada acción de nuestro diario vivir, nuestra relación con el entorno y otros seres, tienen un sentido con el que se afirma o se niega la vida.

Quizá alguien podría mirar en Hirayama a un Epicteto del siglo XXI, pero no es lo que nos propone Wenders. No se trata de que el protagonista se encierra en su ciudadela interior para lograr la ansiada ataraxia. Las constantes miradas al cielo, su afirmación de que "ahora es ahora y otra vez será otra vez" (88:30), no es la puesta en práctica del *memento mori* sino, más bien, la expresión del espíritu Dionisio que no renuncia a la voluntad de vivir. Si todo cambio de la sociedad

tiene lugar primero como transfiguración estética, el director alemán nos enseña que no puede ser bello lo que no afirme la vida; algo que ya observaron varios filósofos latinoamericanos hace cincuenta años.

Por supuesto, todas estas interpretaciones son posibles porque Wenders se caracteriza porque evita un error muy habitual en el cine, mostrar todo lo que se está tratando de decir. La economía fílmica del director, guionista y productor de esta película, invita a que el espectador se implique y se arriesgue, como en mi caso, a hacerle decir cosas que quizá nunca se planteó; de todas formas, *Perfect Days* es un buen pretexto para repensar, desde la estética social, las posibilidades cotidianas para vivir en este mundo.

---

12 La filósofa argentina Ángeles Smart recuerda esta idea echeverriana en relación con la posibilidad del *ethos barroco* en nuestra época: "Claramente tiene sentido [el *ethos* barroco en el siglo XXI] cuando nos posicionamos en lo que Bolívar llama los días comunes; aquellos días que parecen no ser demasiado determinantes en el devenir histórico. Es cierto que la tecnología cada día determina más nuestra vida cotidiana, en un proceso hegemónico; sin embargo, Bolívar sostiene que hay una fuerza y una impronta de lo cotidiano, de los hábitos, de la materialidad de todos los días. Nuestra vida de todos los días es hipermaterial, contundente y es esta materialidad la que permite que resistamos, que sigamos sosteniendo formas de vida que podrían llegar a ser barrocas, en relación con hábitos más contemporáneos. El tiempo que le dedicamos a una charla familiar, el tiempo que le dedicamos a la cocina, tanto a prepararla como a comer, el tiempo que le dedicamos a la naturaleza, todas estas prácticas cotidianas, formas de vida, no han sido cooptadas por una modernidad absolutamente contemporánea, o una contemporaneidad. La forma de relacionarnos con nuestra vestimenta, cómo hablamos, en qué y cómo gastamos el dinero; son reivindicaciones de lo barroco, por lo menos en nuestras sociedades. Echeverría nos hace mirar esos minúsculos hábitos, formas absolutamente particulares y personales. Por supuesto, esas actividades -lo señala Bolívar- se encuentran en un forcejeo constante, resistiendo a movimientos más hegemónicos", (Jadán-Heredia, 2024, p. 163-164).

5. Conclusión

Hoy no da vergüenza ser fascista como sí lo fue durante un tiempo, corto, por cierto. Mucha gente no muestra el menor rubor al negar derechos a migrantes, indígenas, a personas de la diversidad sexogenérica, a sentenciar a los pobres y desposeídos a que sigan siéndolo por generaciones. La narrativa ideológica del capitalismo cultural ha vuelto atractivo al espíritu libertario e informal. Cuando en la antigua Grecia, la agencia humana y las posibilidades de acción ya no tenían a la *polis* como su terreno principal, surgieron las escuelas del estoicismo y epicureísmo como respuestas más o menos apolíticas al declive de la *polis* y a la incertidumbre de la época. Parecía que no quedaba otro camino que el volcarse en el individuo y en encontrar la felicidad en sus recursos internos. Nada más adecuado y óptimo para la lógica del capitalismo que la humanidad renuncie al cuestionamiento de sus condiciones materiales de vida y que los individuos estén convencidos de que siendo esclavos pueden, al mismo tiempo, ser libres.

En este ensayo he buscado no asumir la renuncia al mundo como la única posibilidad y para ello he echado mano de la más nueva subdisciplina de la estética, la de lo cotidiano. Frente a la noción moderna de la estética que la divorcia de lo útil, de lo interesado, de lo mundano, no puede aceptarse como su sola e inevitable deriva la de la estetización capitalista de las actividades productivas. Por su parte, la estética cotidiana -que todavía se encuentra en un vertiginoso proceso de discusión y desarrollo-, con un claro influjo de la filosofía oriental y japonesa específicamente, ofrece una vía poderosa para repensar, precisamente, nuestros dramas epocales.

Al romper con la separación tradicional entre estética y ética, Saito nos recuerda que nuestras decisiones diarias -cómo cuidamos nuestro entorno, cómo tratamos los objetos comunes, cómo diseñamos nuestros espacios de vida- no son gestos neutros, sino actos que configuran un mundo compartido. Esta unión de lo estético y lo ético nos invita a reconocer en la vida ordinaria un campo de acción significativa, donde la sensibilidad estética se convierte en una forma de responsabilidad hacia los demás y hacia el planeta.

En tiempos marcados por la fragmentación social, el desencanto político y la crisis ambiental, la atención a la estética de lo cotidiano plantea una alternativa concreta: reencontrar en los gestos mínimos -los días comunes de Echeverría- la posibilidad de transformación. No se trata de buscar lo sublime o lo excepcional, sino de cultivar una mirada capaz de encontrar valor en lo familiar, en lo modesto y en lo sostenido. Así, la propuesta de Saito no solo amplía el alcance de la experiencia estética, sino que también ofrece una ética de la vida común, una herramienta vital para imaginar y construir futuros más habitables.

En ese sentido, la última obra de Wim Wenders constituye una representación cinematográfica privilegiada de la estética de lo cotidiano que propone Yuriko Saito. A través de la figura de Hirayama, un hombre que encuentra satisfacción en las tareas más sencillas de su rutina diaria -limpiar baños públicos, cuidar de sus plantas, escuchar música- la película muestra cómo una vida aparentemente modesta puede estar impregnada de una profunda sensibilidad estética y ética. Siguiendo a Saito, entendemos que la experiencia estética no está reservada a las obras de arte consagradas ni a los momentos excepcionales,

sino que emerge en el compromiso atento y respetuoso con lo familiar, con los objetos y espacios comunes. Hirayama no embellece su entorno para complacer a otros ni para cumplir un estándar externo: su cuidado es una forma de habitar el mundo que respeta tanto las cosas como las personas que las utilizan. Así, *Perfect Days* ilustra cómo la estética de lo cotidiano puede ser una respuesta silenciosa pero poderosa a los problemas contemporáneos: frente a la aceleración, el consumo desmedido y el desapego, propone una ética de la atención, de la repetición consciente y del disfrute sereno. A través de cada gesto mínimo, la película sugiere que la construcción de un mundo más digno empieza en la forma en que cuidamos lo que tenemos cerca, en los *valles* de la vida diaria que, bajo una mirada estética, revelan su inmensa dignidad.

Este ensayo no pretende agotar las posibilidades que la estética del cuidado, tal como se desprende de la estética de lo cotidiano de Yuriko Saito, ofrece para pensar nuestro tiempo. Más bien, busca ser una invitación abierta a seguir explorando un campo fértil, donde las prácticas estéticas y éticas cotidianas se entrelazan. Reconocer la dignidad de lo familiar, cuidar de los objetos, de los espacios y de las relaciones inmediatas no solo transforma nuestra experiencia diaria, sino que también abre caminos para imaginar mundos más justos, más sensibles y habitables. La estética del cuidado, en su modesta radicalidad, se perfila, así, como un horizonte inagotable de reflexión y de acción, cuyas implicaciones apenas comenzamos a vislumbrar.

Referencias

Angenot, M. (2012). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible.* Siglo Veintiuno Editores.

Arendt, H. (2017). *Hombres en tiempos de oscuridad.* Gedisa.

Dewey, J. (2008). *El arte como experiencia.* Paidós.

Godoy, M. (2021). Estética de lo cotidiano, estética del cuidado. *Revista de Filosofía, 98*(2), 139-159.

Godoy, M. (2023). Injusticias epistémico-estéticas: una aproximación desde la estética de lo cotidiano. *Themata. Revista de Filosofía*, 68, 169-185.

Hume, D. (2016). *Tratado de la naturaleza humana.* Tecnos.

Irvin, S. (2008). The Pervasiveness of the Aesthetics in ordinary Experience. *The British Journal of Aesthetics* 48(1), 29-44.

Jadán-Heredia, D. (2024). La filosofía latinoamericana frente al capitalismo transestético. *Mundana. Revista de Filosofía,*4. 10-23.

Jadán-Heredia, D. (2024). Entrevista a la filósofa argentina Ángeles Smart. *Mundana. Revista de Filosofía*, 4, 176-189.

Jadán-Heredia, D. (2025). Aproximación fenomenológica a la belleza funcional. Una posible lectura de la filosofía del diseño de Glenn Parsons. En Grupo de investigación en historia, teoría y epistemología del diseño de la Universidad del Azuay. *Diseño y Filosofía. Ejercicios transdisciplinarios para comprender el diseño y la arquitectura*. Casa Editora de la Universidad del Azuay. 97-130.

Leddy, T. (2012). *The Extraordinary in the Ordinary. The Aesthetics of Everyday Life.* Broadview Press.

Light, A. y Smith, J. ed. (2005). *The Aesthetics of Everyday Life.* Columbia University Press.

Lipovetsky, G. Y Serroy, J. (2023). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico.* Anagrama.

Méndez, A. (2022). *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria.* Aliosventos Ediciones.

Navarro, N. (2025). ¿Qué es la estética cotidiana?. *Anuario Filosófico 58*/1. 21-50.

Nietzsche, F. (2018). *De la utilidad y los inconvenientes de a historia para la vida. Segunda consideración intempestiva.* Tecnos.

Parsons, G. (2007). The Aesthetics of Nature. *Philosophy Compass* 2(3), 358-372.

Parsons, G., y Carlson, A. (2008). *Functional Beauty*. Oxford University Press.

Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias.* Gredos.

Platón (2000). *Diálogos I. Apología, Critón, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras.* Gredos.

Saito, Y. (2007). *Everyday Aesthetics.* Oxford University Press.

Saito, Y. (2017). *Aesthetics of the Familiar. Everyday Life and World-Making.* Oxford University Press.

Saito, Y. (2022). *Aesthetics of Care.* Practice in Everyday Life. Bloomsbury.

Tanizaki, J. (2021). *El elogio de la sombra.* Satori Ediciones.

Wenders, W. (Director). (1984). *Paris, Texas* [Película]. Road Movies Filmproduktion, Wim Wenders Stiftung.

Wenders, W. (Director). (1987). *Der Himmel über Berlin* [Película]. Road Movies Filmproduktion, Argos Films.

Wenders, W. (Director). (2023). *Perfect Days* [Película]. Master Mind Limited, Wim Wenders Productions.

Yanagi, S. (2020). *La belleza del objeto cotidiano.* Editorial GG.

Zizek, S. (2009). *Primero como tragedia, después como farsa*. Akal.

el aire contaminado de las grandes ciudades del mundo, los virus
encuentran un medio ideal para su difusión. Se adhiere a las gotas d
sada y a las partículas de polvo que flotan en la atmósfera, elem
fácilmente inhalados. Una pulga no se limita a [illegible] las sal
también [illegible]

Nada existe en un vacío, la artesanía como acto filosófico

María Gabriela Vázquez Moreno[1]

1. Introducción

Es conocido que un objeto creado a mano a partir de un oficio ancestral emerge de una compleja red de valores simbólicos, estéticos y sociales; esto le distingue, significativamente, de las obras industriales fabricadas en serie. Las huellas del proceso y de la persona son parte de su valor ritual y narrativo, de su dimensión de "ser". Así, la esencia de la obra artesanal y, sobre todo, su carga social, implican un modo de "existir" en el mundo.

María Gabriela Vázquez (1985) es Máster en Curaduría de Museos y Galerías (Universidad de Newcastle, Reino Unido) y Licenciada en Patrimonio Cultural (Universidad del Azuay, Ecuador). Actualmente dirige el CIDAP y preside el Programa Iberoamericano de Artesanías. Fue directora del Museo de Arte Moderno de Cuenca y ha enseñado en maestrías de arte y curaduría. Ha trabajado con instituciones como Royal Collection Trust (Londres), Revelations Beijing, Révélations París, GIAF (Nueva York), Museo de la Ciudad y MMAM (Cuenca). Ha coordinado proyectos culturales y curado exposiciones de arte contemporáneo y popular.

El producto hecho a mano está impregnado de intencionalidad particular y de conocimientos sensibles transmitidos entre generaciones. Con una sólida autenticidad y base ontológica (teoría del ser), la artesanía se manifiesta gracias a los seres humanos que la crean y mantienen día a día. Por ello, las creaciones artífices se proyectan como entidades vivas que cohabitan con la comunidad que las produce y no como meros entes materiales.

2. De las raíces del ser

Resulta interesante analizar cómo la artesanía posee algo que podría denominarse "epistemología práctica" al centrarse en los modos de conocer, aprender y transmitir saberes. Polanyo (1966) señala que "sabemos más de lo que podemos decir", principio clave para evidenciar cómo funciona la transmisión de saberes en las artes populares y la artesanía. Es más sencillo saber cómo hacer algo que explicarlo con palabras. En estos ámbitos, el conocimiento no se aprende a través de manuales o instrucciones escritas, sino que se adquiere mediante la observación, la experiencia y la interacción constante con los materiales, plantas y seres de la naturaleza.

En este sentido, el conocimiento artífice puede ser, en su mayoría, tácito; en el marco de una enseñanza que transcurre de manera intuitiva y vivencial. Quien aprende, normalmente en familia o en comunidad, adquiere destrezas mediante la percepción, repitiendo y ajustando su trabajo con la guía de un maestro o una maestra, sin requerir de que el "cómo hacer" sea verbalizado o sistematizado.

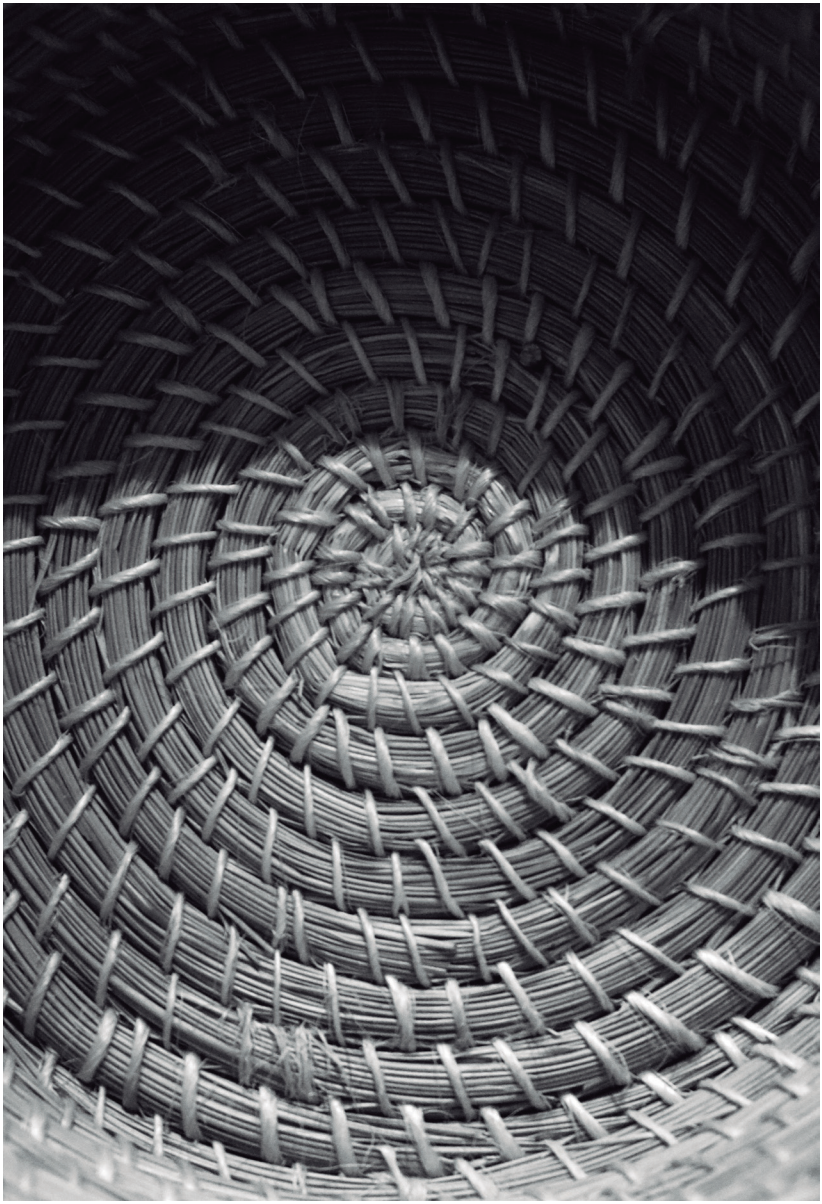


Figura 1: Simiátug Llakta (2024) Canasta.

Fuente: Valdiviezo, A. (2025).

Estas piezas "son" en función o medida en la que la persona interactúa con ellas. Se crean por medio de un conocimiento sensible y cobran sentido a partir de su uso funcional. Si el ser de un objeto está en su utilización y existe gracias a la red de significados y por cómo las las personas los emplean, se entendería que la coexistencia diaria con este tipo de objetos podría propiciar una toma de conciencia que devenga en el cuidado de la identidad cultural de un pueblo y su patrimonio material e inmaterial.

En línea con esta reflexión, el pragmatismo sostiene que el valor y la realidad de algo se definen por su utilidad y las consecuencias que generan en el cotidiano humano. John Dewey, en su obra *Experiencia y naturaleza* (1925), enfatiza que los objetos adquieren significado mediante esta conexión. Por su parte, Bruno Latour (1987, 1991 y 2005), en su *Actor-Network Theory* propone que tanto los humanos como los objetos no son entidades aisladas sino actores dentro de redes de relaciones.

En este tipo de tejido se enmarca el caso de las *mukawas*, recipientes de cerámica elaborados por las mujeres artesanas de la Amazonía del Ecuador. Específicamente, por quienes forman parte de la comunidad Canelos-Kichwa, de la provincia de Pastaza, y que se ubican en la zona oriental del país. La *mukawa* es un cuenco tradicional que transmite el esplendor de la naturaleza por medio de la simetría de las formas -mayoritariamente geométricas- sostenidas por la plasticidad del barro. La creación de estas obras dentro de la estructura relacional comunitaria es una práctica tradicional que permite descubrir, a nivel simbólico, a la *Sinchi Muskuna Warmi* -o mujer fuerte visionaria- que traslada su cosmovisión al objeto artesanal.

Figura 2: Clementina Malaver (2024) Mukawa

Fuente: Valdiviezo, A. (2025).

Estas piezas "pueden ser" gracias a la existencia del barro que es extraído por las artesanas en los ríos o minas de su comunidad. Tomar este material del propio ecosistema con un propósito claro supone largas caminatas hacia los depósitos y, por supuesto, cavar agujeros enormes para obtener la arcilla. ¿Qué representa todo este trabajo en la creación de una obra, el vínculo existente entre la persona, la naturaleza y el objeto acabado?

Este proceso posibilita que la energía física y mental de la artesana atraviese sus manos y se transforme dentro del barro que se amasa por uno o dos días para convertirse en pasta cerámica. La elaboración de las *mukawas* tomará una semana completa de trabajo. Una vez modelada la obra, pasará al proceso cromático creado por artesanas mujeres en zonas vírgenes de la selva de Ecuador. En las esquinas de las quebradas se cosechan

plantas con las que se fabricarán los pigmentos que darán color a los cuencos: rojo, negro, amarillo, blanco. Cada obra representa animales, sueños y a las propias mujeres, evidente relación entre el ecosistema y la vivencia diaria de la comunidad femenina. La técnica tradicional es el rollo que va tomando forma en círculos concéntricos casi meditativos. Durante tres días, cada cuenco se cubre con pintura roja tres veces al día, para luego ser pulidos con piedras de bruñir, lo que les otorga parte de su brillo característico. Después de ello se pintan con pinceles muy finos hechos con varitas de árbol y cabello de las propias artesanas. Finalmente, en horno de leña y chamiza, las *mukawas* se queman dentro de otras similares que fungen de soporte para mantener la forma.

Eva Malaver, Marina Gualinga y Rosa Dahua son tres de las muchas artesanas que elaboran este arte en íntegra conexión entre sus apus[2] y el ecosistema que habitan.

3. De la estética y la sensibilidad

Se sabe que la estética filosófica tradicional ha estado enfocada normalmente en el "arte elevado, académico y museístico"; no obstante, las artes populares plantean otro tipo de enlace con la belleza. ¿Cómo se la experimenta en lo cotidiano? Para Rancière (2009), en su teoría de la *distribución de lo sensible*, el arte no es simplemente una cuestión de estética autónoma, sino que está ligado a un

2 En la cosmovisión de los pueblos indígenas de los Andes, los apus son espíritus sagrados de las montañas, considerados protectores del territorio, de las comunidades y de la naturaleza. La palabra apu proviene del quechua y significa "señor" o "gran espíritu", y se utiliza para referirse a las montañas más imponentes, que son vistas como seres vivos con una profunda conexión con los seres humanos.

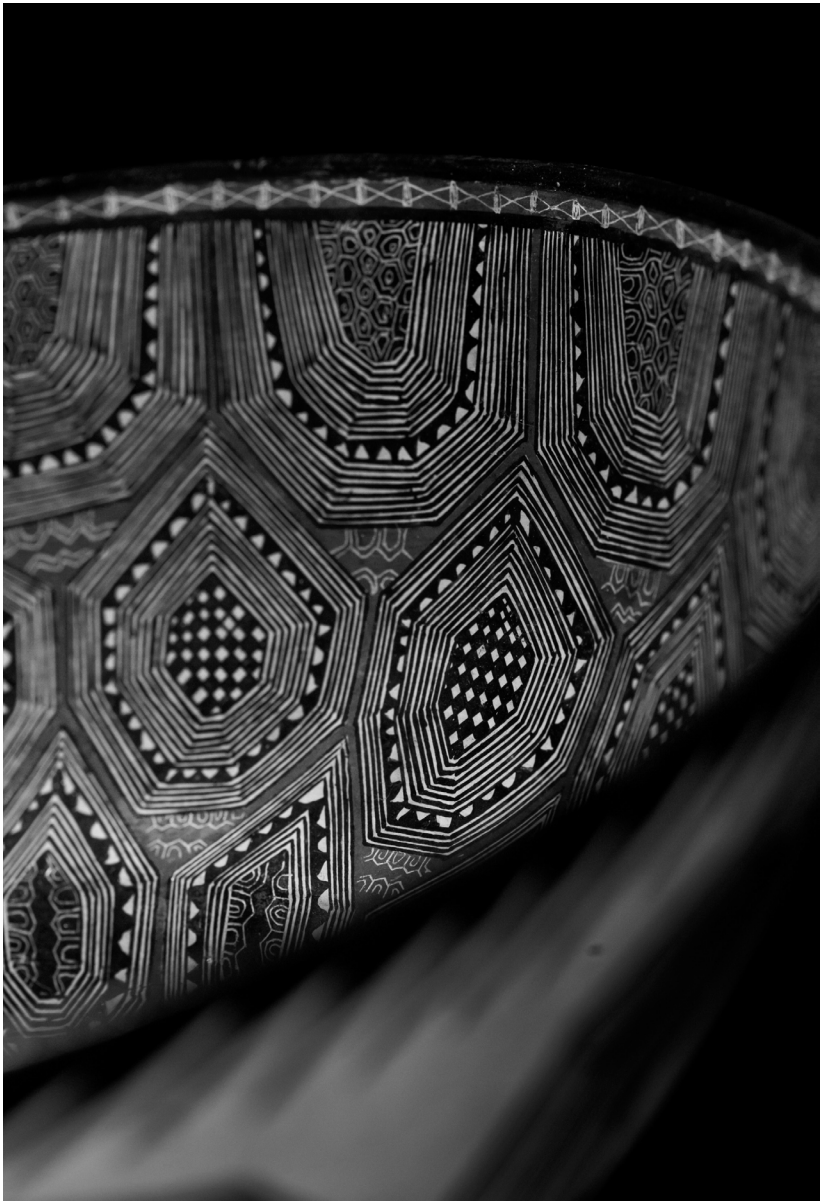


Figura 3: Eva Malaver y Marina Gualinga Mukawa con caparazón de tortuga

Fuente: Fox, M. (s/f).

orden de percepción, visibilidad e invisibilidad dentro de una sociedad.

En el circuito creativo, no todos los objetos o formas de hacer son reconocidos como arte. Por lo tanto, la invisibilización de lo que en Francia se conoce como el *savoir-faire* -saber hacer-, en Inglaterra como el *know how* -cómo hacer- y en nuestro país como excelencia artesanal debería ser reconfigurado dentro del paradigma artístico. Lo sensible está distribuido políticamente (Rancière, 2009) y, de manera simultánea, el arte puede redistribuir lo sensible. Esta transformación permitiría visibilizar la creación legítima y empezar a dejar de lado lo "hermoso y bello" con enfoque académico. De hecho, desafiar paradigmas es una de las principales funciones del mundo de las artes.

Para Kant (2000), el arte no tiene una función externa o utilitaria, ya que su belleza es autónoma y no depende de su uso práctico. Asimismo, su apreciación debería ser libre de intereses pragmáticos o conceptuales, aludiendo a una primacía del desinterés estético.

Sin embargo, esta aseveración se vería comprometida al contraponerla con el criterio de Rancière, ya que el arte popular desafía esa extracción de lo bello, del uso práctico o funcional de un objeto; al traer a la escena diversas formas de experiencia y percepciones subjetivas de un objeto artesanal. Las cosas no se dividen, convergen.

Trasladando la atención hacia los Andes centrales de la serranía ecuatoriana, existe un grupo de artesanas indígenas ubicadas en la cordillera Occidental de la provincia de Bolívar. Bordadoras y tejedoras de paja de cerro se autodenominan

"Asociación Simiatug Llakta", ya que su comunidad se encuentra en ese espacio geográfico: Simiatug o Boca del lobo. Para ellas, su obra no solo cumple una función a nivel operativo, también comunica una narrativa de identidad, tradición y pertenencia. Un grupo de compañeras y compañeros fieles a su *llakta*, el lugar donde nacieron (Simiatug, 2025), trabajan en conjunto para elaborar piezas únicas e irrepetibles que colocan su vida cotidiana como núcleo de expresión.

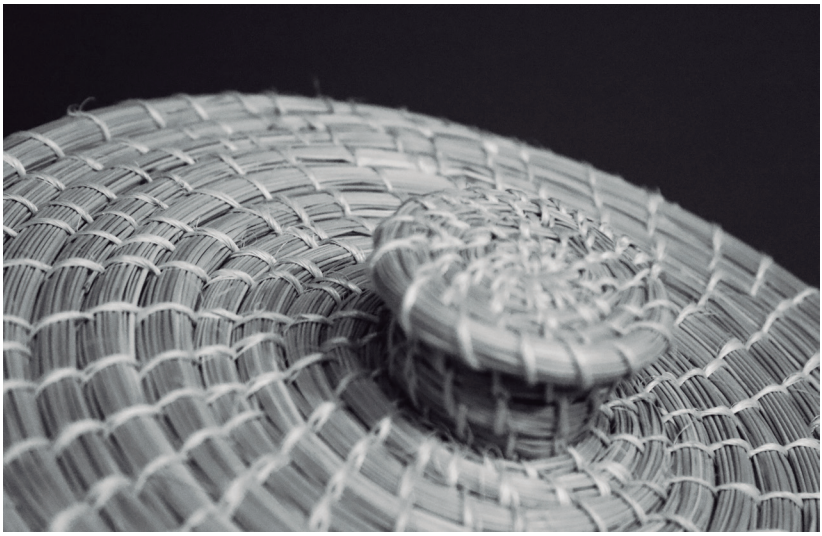


Figura 4: Detalle. Simiátug Llakta (2024) Canasta

Fuente: Valdiviezo, A. (2025)

Así, el tejido andino, la creación que "es" gracias a la materialidad que se recolecta del propio entorno, representa la "forma tangible" del acto de resistencia frente a la homogeneización industrial: su vivir diario andino, la *chakra*, la convivencia con los animales, sus sentimientos y sueños. En uno de sus videos creados para YouTube (2025), la asociación expresa:

Llega usted a la Región-Simiatug,
que sea desde Ambato por el Valle del Río Ambato,
la antigua Vía Flore, o desde Guaranda por Salinas,
o desde Riobamba por el Chimborazo…

va a ver mujeres indígenas con alguna artesanía en manos:
entretejiendo la cabuya,
bordando con hilos,
hilando la lana de borrego
o trenzando paja de páramo

caminando, reunidas o solitarias,
en dónde estén,
están elaborando obras bellas,
incansables y manteniéndoles
a sus hijas e hijos.

La reflexión filosófica acerca de la estética y la sensibilidad en el arte popular cuestiona los límites impuestos por lo occidental. Para este colectivo, el arte y el objeto funcional carece de límites o fracciones entre sí, ya que su obra y el encanto que contiene es un proceso vivido, encarnado en la materialidad y en la experiencia cotidiana. Para Rancière, el arte redistribuye lo sensible y, en este sentido, la creación artesanal no solo merece ser visibilizada dentro del discurso artístico, sino que obliga a repensar las estructuras que han definido históricamente lo que es y no es arte.

La labor de las bordadoras y tejedoras de Simiatug Llakta evidencia que la estética no es solo contemplación sino acción, memoria y resistencia. Cada hilo trenzado en la paja de páramo o puntada de los bordados andinos es un gesto de afirmación cultural frente a la estandarización impuesta por la modernidad industrial. Aquí, lo bello no es un principio abstracto sino un testimonio vivo de identidad y pertenencia.

4. Funcionalidad y significado

El concepto de "aura" en el mundo creativo fue establecido gracias al pensamiento de Walter Benjamin (1935) en su ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Benjamin describió al aura como una cualidad única e irrepetible, vinculada a su autenticidad, contexto histórico y ritual original. Así, el aura se encuentra presente en aquello que no puede ser replicado, en la experiencia que surge de la proximidad y del aquí y ahora de cada pieza.

El quehacer ancestral, siempre presente pero muchas veces olvidado, emerge como una alternativa indispensable para replantear la relación con los objetos, los recursos y el propio tiempo. Un trabajo elaborado con ritualidad e intención, imposible de replicar y cien por ciento único, justamente por esa esencia que posee.

En anteriores publicaciones se ha hablado sobre la teoría del "Eco de Tierra" (Vázquez, 2024), donde el aura es reconocida como resistencia, ese necesario símbolo de robustez frente a la uniformización y la latente pérdida de características culturales propias. Este eco potencia el aura, porque encapsula historias, tradiciones y valor agregado que trasciende al objeto físico. La revalorización del arte popular, a través del reconocimiento de estos objetos, es estética, pero también política y ética. A diferencia de los productos fabricados en masa, el quehacer de la comunidad artesana es único en su composición y significado. Incluso si se replican patrones similares, las pequeñas variaciones creadas por el trabajo manual añaden carácter y unicidad. Una huella dactilar. Es por ello que la carga aurática de estas

piezas es fuerte, porque son irrepetibles en su momento de creación. El ecosistema muta, el clima cambia, los materiales sostenibles se desarrollan en el ciclo natural. Su propósito sistemático pasa a un segundo plano cuando queda establecido que su corazón son las materias primas brindadas por el propio entorno y por los rituales que forman parte del mismo gesto de creación.

Es evidente que la experiencia emocional y sensorial que provoca convivir con artesanías desencadena un vínculo especial. ¿Será que esto se produce debido a que las artesanías se crean dos veces, primero en la mente y luego a través de las manos? ¿Cuál es el valor afectivo de las cosas? Ese valor que no puede medirse o cuantificarse, que tiene un sentido de insustituible. Ocupar espacios rodeados de estas creaciones es habitar la memoria cultural y dar un lugar a aquello que conecta con las raíces, ya sea al despertar o al acabar el día.

Tal es el caso de los artesanos que conforman Argó, ubicados en Cuenca, Ecuador, cuyo trabajo de joyería en plata desde hace más de veinte años es extraordinario. La apreciación a los finos acabados en su forma más tangible. Después de décadas de desarrollo en técnicas de filigrana y esmaltado al fuego, estos artesanos se han convertido en lo que se podría definir como “alquimistas del detalle”.

Figura 5: Argó. Corona. Plata esculpida, dorada y coloreada con esmaltes al fuego.

Fuente: Argó, (2025)

Sus obras poseen como núcleo de expresión las flores y aves originarias de su ciudad y país, Ecuador. Piezas tradicionales realizadas con corte contemporáneo: colibríes multicolores, cucardas y orquídeas son algunas de las representaciones que se plasman en metales preciosos; técnica de filigrana, esculpido y pintado a mano. Este arte pausado, creado con tiempo y paciencia vuelve a la naturaleza, metal; en cada elemento, la técnica se despliega a través de hilos minuciosamente entrelazados, evocando la fragilidad de una hoja o la sinuosidad de un pétalo.

El esmaltado vibrante y meticuloso impregna la superficie metálica con una paleta de colores que es extraída de los jardines de su ciudad natal. Aquí, la técnica ancestral no es

un vestigio del pasado, sino un lenguaje vivo que dialoga con el presente en una fusión entre el oficio y la posibilidad de lo contemporáneo. Las microarquitecturas creadas por Adriana Landívar y Juan Neira juegan con los vacíos que permiten los tejidos de plata, con los matices de luz y sombra que reaccionan con pigmentos y fuego. Cada una de sus obras es un manifiesto de paciencia y destreza que reivindica la belleza y lo orgánico.

Este oficio ancestral exige una mirada intuitiva y conceptual, capaz de transformar un pedazo de metal en piezas que prácticamente danzan en movimiento. Su aspecto funcional deja de ser prioritario para que lo contemplativo del oficio tome protagonismo inmediato. Así, el aura de estas obras no requiere mayor explicación, sino la sensible apreciación de quien las crea y de quien las llevará consigo a través del lenguaje expresivo del oficio artesanal.

Desde la curaduría y la investigación en artes populares y tradicionales, se hace fundamental continuar trazando puentes entre la filosofía del arte y las prácticas locales, tanto para reconocer la legitimidad estética de estos saberes, como para transformar la mirada misma con la que los observamos. En última instancia, se debe reconocer que la creación artesanal no es el residuo de un pasado, sino la manifestación de un presente en el que la sensibilidad y el saber hacer continúan tejiendo mundos posibles y por qué no en algún momento también, mundos que consideramos podrían ser imposibles.

Figura 6: Argó. Plata esculpida, dorada y coloreada con esmaltes al fuego.

Fuente: Argó, (2025)

Referencias

Benjamin, W. (2021). *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica.* Godot.

Dewey, J. (1925). *Experience and nature.* Open Court Publishing.

Kant, I. (2000). *Critique of the power of judgment.* Cambridge University Press.

Latour, B. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society.* Harvard University Press.

Latour, B. (1991). *We have never been modern.* Harvard University Press.

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory.* Oxford University Press.

Polanyi, M. (1966). *The tacit dimension.* University of Chicago Press.

Rancière, J. (2009). *The politics of aesthetics: The distribution of the sensible.* Bloomsbury Academic.

Simiatug Llakta. (2025, marzo 20). Canal de YouTube. YouTube. https://www.youtube.com/@simiatugllakta6598.

Vázquez, M. G. (2025, febrero 24). El aura de lo hecho a mano. *Mundana Revista de Filosofía.* https://revistamundana.ec/blog/el-aura-de-lo-hecho-a-mano/.

Filosofías regenerativas:

un enfoque complejo, intercultural y transdisciplinar para la formación docente en el Antropoceno/Capitaloceno[1]

Javier Collado[2], Alex Estrada García[3]

1. Introducción al Antropoceno/Capitaloceno: ¿una civilización en crisis?

La humanidad se encuentra en una encrucijada existencial. La sexta extinción en masa de la biodiversidad, la desestabilización de los ciclos naturales, la crisis climática global, la contaminación atmosférica o la acidificación de

1 Este artículo es resultado del proyecto de investigación aprobado en 2024 por la Universidad Nacional de Educación (UNAE) de Ecuador "Filosofía transdisciplinar de la Educación Ambiental: fomentando la transferencia de conocimiento a través de la Didáctica de las Ciencias Sociales y Experimentales".

2 Javier Collado es profesor titular agregado en 'Filosofía de la Educación' en la Universidad Nacional de Educación (UNAE) en Ecuador, donde ha servido como decano de educativo innovación y emprendimiento en los últimos cuatro años. Es historiador, educador, periodista, cineasta, filósofo, ambientalista, museólogo y diseñador de videojuegos educativos. Experto internacional del programa Armonía con la Naturaleza de las Naciones Unidas y miembro en CIRET (Francia). Doctor en Filosofía y Doctor en Difusión del Conocimiento, ambos con cum laude.

3 Alex Estrada García es profesor titular en la Universidad Nacional de Educación (UNAE) en Ecuador. Actualmente se desempeña como Director de la Carrera de Educación Básica. Doctor en Educación y Magister en Filosofía.

los océanos son síntomas interconectados en el sistema Tierra (Penn y Deutsch, 2021). Son manifestaciones de una crisis civilizatoria muy profunda, también conocida como Antropoceno o Capitaloceno. Para Crutzen y Stoermer (2000), el Antropoceno es una época geológica que se caracteriza por el impacto significativo y dominante de las actividades humanas en los sistemas terrestres, incluyendo el clima, la biodiversidad y los ciclos biogeoquímicos, marcando una huella irreversible en el planeta. Sin embargo, Moore (2017) propone el término Capitaloceno para atribuir críticamente la crisis ecológica global al sistema capitalista moderno, cuya lógica de acumulación, explotación de recursos y expansión infinita, como la fuerza ecocida que degrada el ambiente y desestabiliza los ciclos del planeta.

De manera similar, el pensamiento del filósofo Bolívar Echeverría se centró en la crítica de la modernidad capitalista, la cultura y la identidad en América Latina. En su obra *Modernidad y blanquitud*, Echeverría (2010) analiza cómo la modernidad, entendida como un proyecto civilizatorio eurocéntrico, ha impuesto una lógica de dominación cultural y racial que privilegia la *blanquitud* como modelo hegemónico de humanidad. Este concepto de *blanquitud* no se refiere únicamente al color de la piel, sino a un conjunto de valores, prácticas y estilos de vida asociados con la racionalidad instrumental del capitalismo moderno, que margina y desvaloriza otras formas de ser y (re)existir. Esta crítica decolonial cuestiona la hegemonía eurocéntrica, moderna y antropocéntrica, y busca rescatar las formas de vida alternativas que han resistido a estos procesos de imperialismo cultural y homogenización moderna. En el contexto del *I Congreso Internacional de Filosofía Mundana*, donde se adscribe este trabajo, el pensamiento de Echeverría adquiere especial relevancia para

crear un espacio de rebeldía que discuta alternativas a la crisis civilizatoria actual. Su obra nos recuerda que lo humano está siempre en construcción, y que en América Latina existen tradiciones y prácticas que pueden inspirar nuevas maneras de habitar el mundo, más allá de la explotación y la dominación. Es con este espíritu de resistencia que emergen las *filosofías regenerativas* que se presentan en este artículo, con el fin de imaginar otros futuros posibles que vayan más allá del capitalismo hegemónico, caracterizado por el panóptico digital que ejerce el biopoder del tecnofeudalismo (Bauman, 2000; Han, 2015; Varoufakis, 2023).

Independientemente de la denominación que se prefiera utilizar, resulta evidente que el contexto de crisis actual exige una profunda reflexión filosófica sobre la condición humana, la relación humanos-naturaleza, los valores interculturales y el rumbo insostenible al que caminamos como civilización planetaria (Morin, 2001; Shiva, 2008). Desde la revolución industrial, iniciada a mitad del siglo XVIII, lo humano ha ejercido un dominio ecocida exponencial sobre la naturaleza. Este dominio ha provocado consecuencias devastadoras en la salud de nuestro planeta. El impacto antropogénico en los ecosistemas ha desencadenado una crisis ecológica sin precedentes, reflejada en el colapso de ecosistemas, el aumento de desastres naturales y la contaminación generalizada de los recursos vitales como el agua, el aire y el suelo (Boff, 2009; Klein, 2014). Por este motivo, la comunidad de científicos viene publicando datos empíricos que nos alertan sobre los peligros socio-ambientales que deberemos enfrentar a lo largo del siglo XXI (Rockström et al. 2009).

En respuesta a esta crisis civilizatoria; diversas voces claman por una transformación profunda de la conciencia, que

vaya más allá del paradigma de la sostenibilidad y avance hacia modelos de regeneración biofísica (Capra y Luisi, 2014; Georgescu-Roegen, 1971; Malo et al. 2024). A diferencia de la sostenibilidad, que busca minimizar el impacto dentro de los ecosistemas existentes, la regeneración implica revitalizar los procesos co-evolutivos de la naturaleza, al tiempo que redefinimos lo humano (Collado y Segovia, 2022). De ahí que las filosofías regenerativas que se presentan en este trabajo busquen ofrecer un marco inter-epistemológico y pluri-paradigmático para abordar la crisis civilizatoria desde un eje de enunciación polilógico, multirreferencial, intercultural, transdisciplinar y transhistórico. Este enfoque filosófico de la complejidad busca superar las visiones reduccionistas y lineales, proponiendo una ecología de saberes provenientes de diversas tradiciones y campos del conocimiento, que favorezca un diálogo respetuoso entre diferentes cosmovisiones y perspectivas culturales, científicas y espirituales.

Pero sembrar y cultivar una conciencia regenerativa que impulse acciones más allá de los límites impuestos por los paradigmas dominantes, conlleva, entre otras muchas cosas, repensar los procesos de formación docente. De ahí que este trabajo analice las críticas al término de sostenibilidad, los fundamentos de las filosofías regenerativas y el rol docente para preparar a la ciudadanía planetaria ante los retos del Antropoceno/Capitaloceno. Se concluye con la necesidad de formular políticas públicas educativas que promuevan acciones colectivas de regeneración, como sugiere el artículo 71 de la Constitución de Ecuador (2008): “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Es crucial que estas políticas se

enfoquen en concientizar sobre la interdependencia de los humanos y la naturaleza, fomentando un aprendizaje que inspire a las nuevas generaciones a asumir la responsabilidad de regenerar los ecosistemas como un acto de justicia social y ecológica.

2. La falacia de la sostenibilidad: un paradigma agotado

El debate entre sostenibilidad y regeneración ha ganado prominencia en los últimos años, a medida que la crisis climática y ecológica se ha intensificado. Mientras que la sostenibilidad ha sido el paradigma dominante durante décadas, el enfoque regenerativo está emergiendo como una respuesta más holística y sistémica a los desafíos globales. Aunque ambos conceptos abordan los problemas socio-ecológicos del Antropoceno/Capitaloceno, difieren en sus fundamentos, objetivos y prácticas. El Informe Brundtland '*Nuestro futuro común*' (WCED, 1987), definió el desarrollo sostenible como aquel que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones a satisfacer las propias. Mientras que la regeneración busca evitar el daño y la explotación, al mismo tiempo que promueve activamente la restauración y la mejora de los sistemas socio-ecológicos, enfatizando la necesidad de una transformación profunda que vaya más allá del mantenimiento y la preservación.

Para Meadows (1998), la sostenibilidad busca mantener lo que tenemos, y se basa en el principio de utilizar los recursos materiales y energéticos de manera eficiente para evitar la explotación excesiva de los mismos, garantizando que las generaciones futuras tengan acceso a los recursos

naturales. Según declara Klein (2014), la mayoría de los informes que abordan la sostenibilidad, argumentan la idea de que el sistema económico, social y ambiental deben operar dentro de los límites ecológicos, sin causar un daño irreversible. Por supuesto, la palabra economía va delante de lo social y lo ambiental, mostrando el interés preferencial de los policymakers. Aquí resulta relevante la documentación publicada por Julian Assange en Wikileaks, que muestra cómo los Estados Unidos infiltraron a agentes para manipular el discurso y la narrativa de los informes publicados por las Naciones Unidas.

Un *modus operandis* que ya fue denunciado varias décadas antes por Boutros Boutros-Ghali, en su famosa obra '*Unvanquished: A U.S.-U.N. Saga*' de 1999. Sus memorias relatan cómo su liderazgo de Secretario General de la ONU enfrentó presiones y obstáculos significativos por parte de Estados Unidos, que dificultó el cumplimiento independiente de sus objetivos. Boutros-Ghali (1999) denunció que las intervenciones selectivas y el uso de la ONU para justificar acciones militares sin un consenso global adecuado socavaron la legitimidad de la ONU y su capacidad para mediar imparcialmente en conflictos. De igual forma, limitaron la visibilidad de los informes técnicos ambientales para esconder el impacto antropogénico e insostenibilidad del capitalismo. Por eso Naredo (2006) defiende que el desarrollo sostenible oculta los fundamentos ideológicos del desarrollismo capitalista tras el velo de la creencia en el progreso infinito. Y este crecimiento económico indefinido (material) es imposible en un sistema Tierra con recursos finitos. Lógicamente, estas revelaciones han llevado a muchos expertos a cuestionar la disparidad democrática de la ONU, pero también la trivialidad del término 'sostenibilidad'.

Por otro lado, las prácticas estratégicas de '*greenwashing*' utilizada por empresas transnacionales para presentar una imagen ecológica sin realizar cambios significativos en sus productos o servicios ha deteriorado significativamente el concepto de sostenibilidad. Como denuncia Hickel (2020), muchas empresas utilizan el término de 'sostenibilidad' como una herramienta de marketing, promoviendo iniciativas superficiales que no abordan las raíces de los problemas ambientales. Por ejemplo, una empresa puede anunciar que ha reducido sus emisiones de carbono mientras continúa explotando el patrimonio natural no renovables o generando residuos tóxicos. Este enfoque superficial no solo engaña a los consumidores, sino que también perpetúa un sistema económico que prioriza el crecimiento sobre la salud del planeta. Para Rampton y Stauber (2002), el *greenwashing* es una forma de manipulación corporativa que socava los esfuerzos genuinos por lograr un cambio ambiental significativo. Además, Spicer y Mats (2016) critican cómo las empresas adoptan discursos de sostenibilidad sin cuestionar las estructuras subyacentes que causan la degradación ambiental.

En su conjunto, las campañas globales de *greenwahing* permiten a las organizaciones ignorar las contradicciones entre sus prácticas y sus declaraciones públicas, perpetuando un ciclo de explotación y daño ambiental. Según denuncian Salleh (2009) y Weber (2017), también se perpetúan los desequilibrios de poder, ya que las propuestas de sostenibilidad de las organizaciones internacionales a menudo abogan por una mayor liberalización del mercado, dando más poder a los países avanzados o a las multinacionales. Otro claro ejemplo son las compañías petroleras que promueven iniciativas de energía renovable mientras expanden sus operaciones de extracción de combustibles fósiles, ya que distorsionan el verdadero

significado de la sostenibilidad. A su vez, Ehrenfeld (2005) señala que el término 'desarrollo sostenible' es un oxímoron, ya que el desarrollo a menudo se interpreta como un crecimiento ilimitado, que es inherentemente insostenible.

Otro argumento crítico lo realiza Martínez-Alier (2007), al afirmar que el concepto de sostenibilidad no toma en cuenta adecuadamente la deuda ecológica que tienen los países industrializados con las naciones menos desarrolladas. De acuerdo a Girault y Sauvé (2008), el desarrollo sostenible es percibido como otra forma de mistificación de los países del Norte para continuar con sus prácticas de desarrollo post-coloniales en el Sur: incrementando la brecha de inequidad social. Por esta razón, la crítica al concepto de sostenibilidad se intensifica, ya que se ha convertido en una herramienta para mantener el *statu quo* de la modernidad capitalista. En lugar de cuestionar el modelo insostenible de crecimiento infinito, se utiliza la sostenibilidad para justificar prácticas insostenibles, como la explotación de la naturaleza, la expansión del consumo y la hegemonía geopolítica. Por eso el espíritu genuino de las filosofías regenerativas propone que, en lugar de buscar una sostenibilidad superficial que perpetúa el ecocido generalizado, se debe adoptar un enfoque de decrecimiento que priorice la equidad y la regeneración de los ecosistemas.

Por todos estos motivos, el discurso del desarrollo sostenible ha sido fuertemente cuestionado en los últimos años, llegando a considerarse trivial, dogmático, obsoleto y prostituido. Desde el informe del Club de Roma '*Los límites del crecimiento*', publicado en la década de 1970, han pasado más de 50 años, y todavía no hay ni un solo Estado-Nación que se

pueda considerar sostenible. Pero ¿cuál es la relación entre sostenibilidad y capitalismo? ¿Cómo es posible que haya tantos datos científicos sobre la destrucción del medio ambiente y los políticos sigan sin hacer cambios transcendentales? ¿Por qué no hay sistemas socio-económicos alternativos al capitalismo salvaje imperante? ¿Cuándo dejarán los agentes estadounidenses infiltrados de influenciar y manipular a las organizaciones internacionales? ¿Qué hacen los intelectuales del mundo académico para cuestionar el paradigma de sostenibilidad? ¿Cuándo despertará la ciudadanía planetaria de las cadenas epistémicas de los procesos de homogenización y aculturización que realiza el biopoder tecnofeudal de las corporaciones estadounidenses? ¿Por qué a nuestra imaginación le resulta más sencillo imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo? ¿Asistiremos a una reconfiguración de alianzas geopolíticas con los despropósitos del gobierno de Trump? Esta y otras cuestiones fronterizas son las que rondan en el espacio de la filosofía mundana, que van más allá de las tensiones entre civilización y barbarie, y abogan por la continuidad y regeneración de la vida.

3. Fundamentos epistemológicos de las Filosofías Regenerativas

A lo largo de la historia, diversas culturas han desarrollado prácticas regenerativas basadas en una convivencia equilibrada con la naturaleza. Los *Kogi* de Colombia consideran la Tierra un ser vivo y gestionan su territorio de manera ecológica. En Nueva Zelanda, los *maoríes* aplican el principio de *kaitiakitanga*, que implica guardianía y responsabilidad ambiental. En África, los pastores *masáis* de Kenia practican la

rotación de recursos naturales para favorecer la regeneración de pastizales y bosques en zonas áridas. En Senegal, Goran N'diaye ha introducido la permacultura en tierras desérticas, creando sistemas agrícolas que restauran la fertilidad del suelo y fortalecen la sostenibilidad comunitaria. De igual manera, la nación *Lakota* en América del Norte promueve el concepto de *Mitákuye Oyás'iŋ* (todas mis relaciones), los *Bishnoi* de la India han desarrollado un profundo compromiso con la conservación, y el pueblo *sami* en el Ártico practica la trashumancia regenerativa con renos, respetando los ritmos naturales del ecosistema.

Desde la antigüedad, numerosas civilizaciones han aplicado principios filosóficos regenerativos en sus prácticas y cosmovivencias. El Imperio Inca optimizó la gestión del agua y la fertilidad del suelo mediante terrazas agrícolas y el principio de *ayni* (reciprocidad). En el Valle del Indo, se implementaron sistemas urbanos regenerativos con un avanzado drenaje ecológico. Los *Hohokam* de Norteamérica diseñaron canales de irrigación adaptados al desierto, mientras que el *Reino de Kush* en África desarrolló estrategias agrícolas en armonía con el río Nilo para garantizar un comercio duradero. En Mesopotamia, la gestión del agua a través de canales de irrigación aseguraba la fertilidad del suelo, y su arquitectura, como los jardines colgantes de Babilonia, reflejan la integración con el entorno natural. Actualmente, proyectos como *Auroville* (India) continúan aplicando estos principios de regeneración socioecológica mediante la permacultura, la autosuficiencia y la reforestación.

En Ecuador, los pueblos indígenas han mantenido prácticas regenerativas que reflejan una relación armónica con la naturaleza. Un ejemplo es el pueblo Kichwa de *Sarayaku*, en

la Amazonía, que implementa el concepto de '*Kawsak Sacha*' (Selva Viviente), una visión donde la selva es un ente con vida propia y sujeto de derechos. A través de esta cosmovisión, protegen el territorio de la deforestación y la explotación petrolera, promoviendo un manejo sagrado del patrimonio natural y la regeneración de los ecosistemas. Asimismo, los pueblos andinos, como los *Saraguro*, han preservado técnicas agrícolas ancestrales como el sistema de *chakras*, que fomenta la diversidad de cultivos, conservación del suelo y autosuficiencia alimentaria mediante prácticas agroecológicas. Estas tradiciones regenerativas se alinean con la Constitución de Ecuador de 2008, que reconoce los Derechos de la Naturaleza. Este marco legal busca proteger los ecosistemas y reforzar las prácticas ancestrales de los pueblos ancestrales, quienes han sido guardianes históricos de la biodiversidad y la armonía con la *Pachamama*, nuestra Madre Tierra.

Al comprender que cada cultura, ecosistema y comunidad aporta su propia riqueza biocultural al proceso continuo de regeneración, se puede afirmar que las filosofías regenerativas son, por naturaleza, diversas y transhistóricas, emergiendo de un diálogo intercultural que integra múltiples saberes y prácticas en una coevolución consciente con la naturaleza. Si bien es posible hablar de filosofías regenerativas en plural, el término también puede usarse en singular—filosofía regenerativa—para englobar la visión compartida de regenerar la vida en todas sus manifestaciones. Este uso no pretende homogeneizar la diversidad, sino facilitar la comprensión y aplicación del concepto en diferentes contextos. Del mismo modo que la '*ecología*' abarca múltiples sistemas y relaciones, la filosofía regenerativa opera como un marco amplio y holístico que integra diversas formas de regeneración, manteniendo su carácter multidimensional, transhistórico, inclusivo, complejo y transdisciplinario.

En otras palabras, la interacción y el mestizaje entre las filosofías ancestrales genera un diálogo polifónico y transhistórico que abre caminos hacia una civilización regenerativa. Esta convergencia filosófica cuestiona los límites del antropocentrismo y busca descolonizar el pensamiento, trayendo alternativas postcapitalistas que se fundamentan en el *continuum* regenerativo de los procesos naturales. Por eso las filosofías regenerativas desmantelan la mentalidad extractivista y fomentan formas de organización social basadas en la cooperación y el respeto por la Pachamama. Pero la regeneración no se limita al ámbito ecológico, sino que también representa un desafío en los ámbitos epistemológico, político, económico, tecnológico y educativo.

En este contexto, la propuesta de las filosofías regenerativas trae consigo un cambio en los modelos de pensamiento mecanicista, reductor y positivista tradicional hacia una visión holística, transdisciplinar y biocéntrica del mundo. Capra (1999) critica la visión mecanicista heredada de Descartes y Newton, que llevó a la explotación de la naturaleza al concebirla como una máquina de partes separadas, manipulables sin consecuencias. Este enfoque reduccionista hegemónico en las universidades percibe la naturaleza como un conjunto de objetos explotables, priorizando ganancias a corto plazo sin considerar el impacto ambiental ni social. Asimismo, el dualismo cartesiano es cuestionado por separar la mente de la naturaleza, justificando su instrumentalización y debilitando la conexión humana con el entorno natural. Al considerar la naturaleza un objeto inerte sin agencia, se la reduce a una mera fuente de recursos, ignorando su valor intrínseco, sagrado, místico y espiritual.

Por eso la filosofía regenerativa se presenta como una alternativa plural para dotar de herramientas epistemológicas y ontológicas necesarias para responder a los problemas generados por la visión mecanicista, del dualismo cartesiano y la objetividad como ilusión (Estrada-García, 2020). Es fundamental responder a los problemas generados por los modelos de pensamientos expuestos desde filosofías que se basan en la interconexión, la sabiduría ancestral y el respeto por la vida. Como primer punto, el pensamiento sistémico reconoce la interconexión entre todos los seres vivos. Es fundamental para comprender la complejidad de la naturaleza y guiar las acciones humanas. Capra (1998, 2018) sostiene que la vida se organiza en redes de relaciones, y que las propiedades de un sistema no pueden ser reducidas a las de sus partes. Desde esta lógica, comprender la interconexión entre los problemas ecológicos y sociales, quizá, permitiría ver que las soluciones no pueden ser fragmentadas, sino que deben abordarse las causas subyacentes que los unen (Giraldo Henao, 2016).

En segundo lugar, la sabiduría ancestral es un fundamento primordial en las filosofías regenerativas. Históricamente, los saberes indígenas se han constituido como una fuente de conocimiento fundamental para la supervivencia de determinadas sociedades. Shiva (2016, 2024) rescata la importancia de la biodiversidad, la cooperación entre especies y la 'democracia de la tierra' como un sistema alternativo al capitalismo. De igual forma, resalta la importancia de rescatar y practicar los valores presentes en las cosmovisiones indígenas que han sido ignorados por la visión occidental del mundo.

El tercer fundamento epistemológico de las filosofías regenerativas es la *ecología sagrada*. A partir de la visión biocéntrica del mundo se podría abrir la posibilidad de 'escuchar el corazón de la tierra latiendo dentro de los humanos', que sería una forma de reconectar con la naturaleza para sanar el planeta: reconociendo la interdependencia de los seres vivos. Skolimowski (1993) defiende el valor espiritual de los seres vivos, y la necesidad de reconocer la interdependencia humana con la naturaleza. De forma similar, Macy (2021) y Kimmerer (2013) sostienen que esta perspectiva desafía la visión antropocéntrica y utilitaria de la naturaleza, promoviendo una *ecología sagrada* que reconoce a la naturaleza como un ser vivo sagrado, constituido por redes de relación de respeto, reciprocidad, equilibrio y armonía.

El cuarto fundamento epistemológico de la complejidad invita a comprender el mundo como un sistema dinámico en constante cambio y transformación, desde una enunciación local y sitiada. Aquí, Kimmerer (2000, 2021) defiende la integración de los conocimientos indígenas en la ciencia occidental, argumentando que el conocimiento situado puede guiar la investigación para un futuro mejor. A partir de su metáfora 'jardín del conocimiento' ilustra la importancia de integrar diversas formas de conocimiento para una comprensión más completa del mundo. También resalta que la cooperación y la mutualidad deberían ser introducidos como principios organizadores de la vida, puesto que son valores presentes en la sabiduría ancestral e invitan a repensar la relación entre lo humano con la naturaleza.

Tabla 1

Conceptos clave para la praxis de las filosofías regenerativas (2025)

Autor	Concepto clave	Descripción	Ejemplo
Fritjof Capra	Pensamiento sistémico	La vida se organiza en redes de relaciones interconectadas.	El ciclo del carbono en un ecosistema.
Vandana Shiva	Sabiduría ancestral	Rescatar los conocimientos indígenas para la 'Democracia de la Tierra'.	La práctica de la "cosecha honorable" en las comunidades indígenas.
Henry Skolimowski	Ecología sagrada	Vincula la ecología con tradiciones espirituales y cosmovisiones indígenas.	Retorno a una conexión más espiritual con la Tierra para la regeneración ecológica
Robin Wall Kimmerer	Conocimiento situado	Integrar la emoción, el espíritu y la sabiduría ancestral en la forma de conocer el mundo	La metáfora del "jardín del conocimiento" donde la ciencia occidental es guiada por la sabiduría indígena.

La Tabla 1 presenta una propuesta de fundamentos epistemológicos de las filosofías regenerativas, con el fin de iniciar un debate académico *mundano*, más allá de los ámbitos educativos y filosóficos ortodoxos tradicionales. Se busca salir de la matriz de pensamiento occidental hegemónica para traer un diálogo transcendental abierto a cosmovisiones marginadas y conocimientos ancestrales que redefinen nuestra relación con la realidad. Salir de la matriz de pensamiento dominante implica un diálogo transfronterizo que trasciende fronteras epistemológicas desde un enfoque transdisciplinar. En lugar de priorizar el lucro económico, las filosofías regenerativas promueven una profunda transformación en la manera de interactuar con los seres vivos del planeta. Desde esta perspectiva, se impulsa un modelo civilizatorio basado en la regeneración de los ecosistemas, la equidad social y el bienestar de las comunidades. En este sentido, repensar el perfil profesional de los docentes resulta esencial para materializar la praxis de las filosofías regenerativas y consolidar un cambio sistémico en nuestras sociedades.

4. La formación docente transdisciplinar para promover una conciencia regenerativa

La formación docente juega un papel crucial en el desarrollo de una conciencia regenerativa, ya que las educadoras y educadores deben impulsar valores, conocimientos y habilidades a las futuras generaciones. Por este motivo, es necesario repensar los programas de formación docente desde el campo complejo, intercultural y transdisciplinar de las filosofías regenerativas. Se requiere un nuevo horizonte educativo que integre las filosofías regenerativas como un campo de estudio transdisciplinar, capaz de nutrir la formación docente y preparar a la ciudadanía para enfrentar los desafíos del siglo XXI con sabiduría, creatividad y resiliencia. Para Orr (2004) los modelos educativos tradicionales, basados en la fragmentación del conocimiento y la reproducción de un modelo de desarrollo insostenible, resultan insuficientes para abordar la complejidad de los retos socio-ambientales del Antropoceno/Capitaloceno. Según afirma Louv (2011), vivimos en un mundo digitalmente conectado, pero biológicamente desconectado, y eso genera 'un déficit de naturaleza'. De ahí que las prácticas educativas que tienen un contacto directo con la naturaleza son una necesidad humana fundamental para restablecer nuestra salud física, mental y emocional. "La naturaleza tiene un poder transformador que puede sanar el déficit de naturaleza que afecta a nuestras sociedades, ofreciendo un remedio vital para los problemas de salud, creatividad y bienestar que enfrentamos hoy" (Louv, 2011, p. 89).

En esta línea de pensamiento, Wahl (2016) propone una nueva ética educativa que priorice la vida y la interconexión entre todos los seres. Un ejemplo inspirador es el trabajo de Eduard

Müller en la Universidad para la Cooperación Internacional (UCI) en Costa Rica, donde se implementa un modelo educativo basado en la permacultura y la regeneración de los sistemas de vida (Müller, 2018). Este modelo busca formar líderes capaces de diseñar e implementar soluciones regenerativas en diversos ámbitos, desde la agricultura hasta la gestión empresarial. Otro ejemplo relevante es lo realizado por un equipo de investigadores liderados por Paul Hawken (2021) presenta un enfoque transformador para enfrentar la crisis climática, proponiendo la regeneración como eje central para revitalizar los sistemas naturales, sociales y económicos. Además de reducir emisiones, ofrece un plan práctico y esperanzador que integra soluciones basadas en la naturaleza, justicia social e innovación tecnológica. Su visión invita a repensar nuestra relación con la Tierra, destacando que cada acción individual y colectiva puede contribuir a un futuro regenerativo, donde la humanidad y la naturaleza coexistan en armonía.

Al sumergirnos en la cuestión de cómo desarrollar en los estudiantes una conciencia regenerativa, se dilucida sobre la posibilidad de introducir, a partir de una filosofía educativa transdisciplinar, la integración de conocimientos provenientes de diversas disciplinas como la Ecología, las Ciencias Sociales, la Economía, la Ética a Biología, la Antropología, la Filosofía y las Artes. Esta praxis transdisciplinar en la formación docente enriquece el proceso de enseñanza-aprendizaje y facilita la comprensión de la complejidad e interconexión entre los problemas ambientales, sociales, económicos y culturales. En este sentido, Estrada-García (2024) propone seis componentes que sostengan la *praxis* de la educación transdisciplinar en la formación del profesorado. "(1) integración epistémica, social y organizativa; (2) diversificación en los enfoques

pedagógicos; (3) sensibilización sobre la sostenibilidad; (4) práctica pedagógica de transformación; (5) colaboración y establecimiento de relaciones; y (6) competencias transdisciplinares" (p. 320).

Para Collado et al. (2019), la educación transdisciplinar representa un enfoque innovador que trasciende los límites de las disciplinas académicas tradicionales, integrando conocimientos científicos, humanísticos y ancestrales para abordar problemas complejos desde una perspectiva intercultural y sistémica. A través de múltiples estrategias metodológicas, la colaboración transdisciplinar fomenta una comprensión multidimensional, una apreciación más amplia de diferentes perspectivas y otras formas polilógicas de abordar los problemas, posibilitando la creación de respuestas diversas a interrogantes complejas (Galeffi et al. 2024). La educación, entendida como un derecho fundamental, es un campo propicio para cultivar una filosofía regenerativa en los educandos (Schmelkes, 2024). La finalidad es alcanzar una comprensión amplia y profunda sobre la interconexión e interdependencia de todos los seres vivos, junto con el compromiso para participar en la revitalización de los ecosistemas. La unión ser humano - naturaleza fomenta un sentido de responsabilidad hacia el medio ambiente, donde la vida en su complejidad planetaria es una comunidad regenerativa a múltiples escalas, donde la colaboración y la simbiosis son fundamentales para la vida (Rodríguez y Quintanilla, 2019).

5. Conclusiones preliminares

La integración de las filosofías regenerativas en las teorías pedagógicas exige una transformación profunda en la formación docente, transitando de un modelo centrado en la transmisión de información hacia uno que priorice la facilitación y

orientación del aprendizaje. Este ensayo filosófico propone una praxis educativa donde los estudiantes sean protagonistas activos de su propio proceso de descubrimiento y construcción del conocimiento, integrando tanto los saberes científicos como la sabiduría ancestral. Al fomentar la conexión con la naturaleza, se estimula el pensamiento crítico, la creatividad y la participación ciudadana. Construir una conciencia regenerativa en la ciudadanía planetaria es un paso elemental para caminar hacia un futuro más justo, resiliente y próspero para todos. Las filosofías regenerativas, con su enfoque complejo, intercultural y transdisciplinar, nutren la formación docente, al tiempo que preparan a la ciudadanía del siglo XXI para enfrentar la crisis socio-ecológica con resiliencia, creatividad y responsabilidad ética. Basadas en principios como la coevolución, la interdependencia y la regeneración biofísica de la vida, las filosofías regenerativas buscan crear entornos escolares que promuevan la conexión con la naturaleza, la conciencia ambiental y la participación activa en la construcción de un mundo más sostenible (Moreno y Müller, 2019).

Para concluir, es necesario continuar cuestionándose múltiples facetas de nuestra realidad: ¿qué significa realmente vivir en armonía con la naturaleza en un mundo dominado por la explotación y el consumo desmedido? ¿Cómo trascender la visión antropocéntrica para construir las bases de una civilización que regenere el daño causado y restablezca una relación simbiótica con la Tierra? ¿Cómo podemos integrar los saberes ancestrales y las innovaciones científicas para construir un futuro que respete los límites biofísicos planetarios y promueva la justicia social? Estas preguntas no son meramente teóricas, sino que nos interpelan a nivel individual y colectivo, invitándonos a reflexionar sobre nuestro papel en la crisis civilizatoria que enfrentamos

en el Antropoceno o Capitaloceno. La formación docente debe evolucionar hacia un modelo que fomente la co-creación del conocimiento, integrando saberes científicos y ancestrales, para inspirar una auténtica y genuina educación regenerativa que prepare a las nuevas generaciones a vivir en armonía con la naturaleza y a enfrentar los desafíos del siglo XXI con resiliencia y creatividad. ¿Estamos preparados para asumir el desafío de regenerar nuestros sistemas de pensamiento? Les invitamos a continuar esta reflexión de filosofía mundana, a cuestionar el paradigma hegemónico establecido y a imaginar juntos el futuro…

Referencias

Asamblea Constituyente. (2008). *Constitución de la República del Ecuador.* https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity.* Polity Press.

Boff, L. (2009). *Cry of the Earth, Cry of the Poor.* Orbis Books.

Boutros-Ghali, B. (1999). *Unvanquished: A U.S.-U.N. saga.* Random House.

Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos.* Anagrama.

Capra, F. (1999). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente.* Editorial Estaciones.

Capra, F. (2018). The Ecological Ethics and Systemic Thought of Pope Francis. *The Trumpeter*, 34(1), 2-13.

Capra, F., & Luisi, P. L. (2014). *The systems view of life: A unifying vision.* Cambridge University Press.

Collado, J. & Segovia, J. (2022). Ecological Economics Foundations and Environmental Education Practices: Toward Regenerative Cultures? *World Futures: The Journal of New Paradigm Research.* 78, 2, https://doi.org/10.1080/02604027.2022.2072158

Collado, J., Madroñero, M. & Álvarez, F. (2019). Training Transdisciplinary Educators: Intercultural Learning and Regenerative Practices in Ecuador. *Studies in Philosophy and Education*, 38(2), 177-194. https://doi.org/10.1007/s11217-019-09652-5

Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The "Anthropocene". *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud.* Era.

Ehrenfeld, J. R. (2005). The Roots of Sustainability. *MIT Sloan Management Review*, 46(2), 23-25.

Estrada-García, A. D. (2020). The principles of complexity and their contribution to the teaching process. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 28(109), 1012-1032. https://doi.org/10.1590/s0104-40362020002801893

Estrada-García, A. D. (2024). Educación transdisciplinar: una propuesta para la formación sostenible del profesorado. En Y. Soler Barbosa y V. Gonfiantini Benassi (Comp.). *Prospectiva, Educación y Complejidad Universitaria en América Latina y el Caribe* (pp. 311-323). Red Colombiana de Prospectiva Nodo Colombia.

Fullerton, J. (2015). *Regenerative Capitalism: How Universal Principles and Patterns Will Shape Our New Economy.* Capital Institute.

Galeffi, D., Collado, J., y Pasquier, F. (2024) Complexidade e transdisciplinaridade na orientação profissional dos docentes: elos da teoriação polilógica. *Foro de Educación*. 22, 2. https://forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/view/629

Georgescu-Roegen, N. (1971). *The entropy law and the economic process*. Harvard University Press.

Giraldo Henao, L. A. (2016). El pensamiento sistémico y sus relaciones con el ámbito educativo: del paradigma lineal a la trama circular. *Revista Filosofía UIS*, 15(1), 279-312. http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/408/4081881015/index.html

Girault, Y., & Sauvé, L. (2008). L'éducation scientifique, l'éducation à l'environnement et l'éducation pour le développement durable. *Aster*, 46, 7-30. https://www.persee.fr/doc/aster_0297-9373_2008_num_46_1_1485

Hawken, P. (2021). *Regeneration: Ending the climate crisis in one generation.* Penguin Books.

Han, B.-C. (2015). *The transparency society.* Stanford University Press.

Hickel, J. (2020). *Less is more: How degrowth will save the world.* William Heinemann.

Klein, N. (2014). *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate.* Simon & Schuster.

Kimmerer, R. W. (2000). Native knowledge for native ecosystems. *Journal of Forestry*, 98(8), 4-9

Kimmerer, R. W. (2013). *Braiding sweetgrass: Indigenous wisdom, scientific knowledge and the teachings of plants.* Milkweed editions.

Kimmerer, R. W. (2021). *Una trenza de hierba sagrada.* Capitán Swing Libros.

Louv, R. (2011). *The nature principle: Human restoration and the end of nature-deficit disorder.* Algonquin Books.

Macy, J. (2021). *World as Lover, World as Self: Courage for Global Justice and Planetary Renewal.* Parallax Press.

Malo, A., Amborsi, M., Collado, J. Gallardo, L. (2024). Transcending the Nature-Society dichotomy: A dialogue between the Sumak Kawsay and the epistemology of complexity. *Ecological Economics*, 216, 108044. https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2023.108044

Martínez-Alier, J. (2007). *O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valoração.* Contexto.

Meadows, D. H. (1998). Indicators and information systems for sustainable development. *Sustainability Institute.* https://donellameadows.org/wp-content/userfiles/IndicatorsInformation.pdf

Moreno, T., & Müller, E. (2019). Biosphere reserves as ideal sites to implement holistic approaches for regenerative development. In *Regenerative development and design: A framework for evolving sustainability* (pp. 267-282). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780429428746-20

Morin, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* Nueva Visión.

Moore, J. W. (2017). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital.* Verso Books.

Müller, E. (2018). Regenerative Development in Higher Education: Costa Rica's Perspective, pp. 121-144. In: Gleason N. (eds) *Higher Education in the Era of the Fourth Industrial Revolution.* Palgrave Macmillan.

Naredo, J. M. (2006). *Raíces económicas del deterioro ecológico y social: más allá de los dogmas.* Siglo XXI.

Orr, D. W. (2004). *Earth in Mind: On Education, Environment, and the Human Prospect.* Island Press.

Penn, J. L., & Deutsch, C. (2021). *Avoiding ocean mass extinction from climate warming. Science*, 371(6535), 1286-1289. https://doi.org/10.1126/science.abe9039

Rampton, S., & Stauber, J. (2002). *Trust us, we're experts! How industry manipulates science and gambles with your future.* TarcherPerigee.

Rockström, J., Steffen, W., Noone, K. et al. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature* 461, 472-475. https://doi.org/10.1038/461472a

Rodríguez, E., & Quintanilla, A. L. (2019). Relación ser humano-naturaleza: Desarrollo, adaptabilidad y posicionamiento hacia la búsqueda de bienestar subjetivo. *Avances en Investigación Agropecuaria*, 23(3), 7-22.

Salleh, A. (2009). *Eco-Sufficiency and Global Justice: Women Write Political Ecology*. Pluto Press.

Sanford, C. (2017). *The Regenerative Business: Redesign Work, Cultivate Human Potential, Achieve Extraordinary Outcomes.* Nicholas Brealey Publishing.

Schmelkes, S. (2024). El potencial de la educación para *conservar y para transformar.* Revista Latinoamericana de Estudios Educativos, 54(1), 411-430. https://doi.org/10.48102/rlee.2024.54.1.614

Shiva, V. (2008). *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace.* South End Press.

Shiva, V. (2016). *Biopiracy: The plunder of nature and knowledge.* North Atlantic Books.

Shiva, V. (2024). Compassion: The foundation of regenerative farming. In J. D'Silva, C. McKenna, *Regenerative Farming and Sustainable Diets* (pp. 131-137). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781032684369

Skolimowski, H. (1993). *A Sacred Place to Dwell: Living with Reverence upon the Earth.* Element Books.

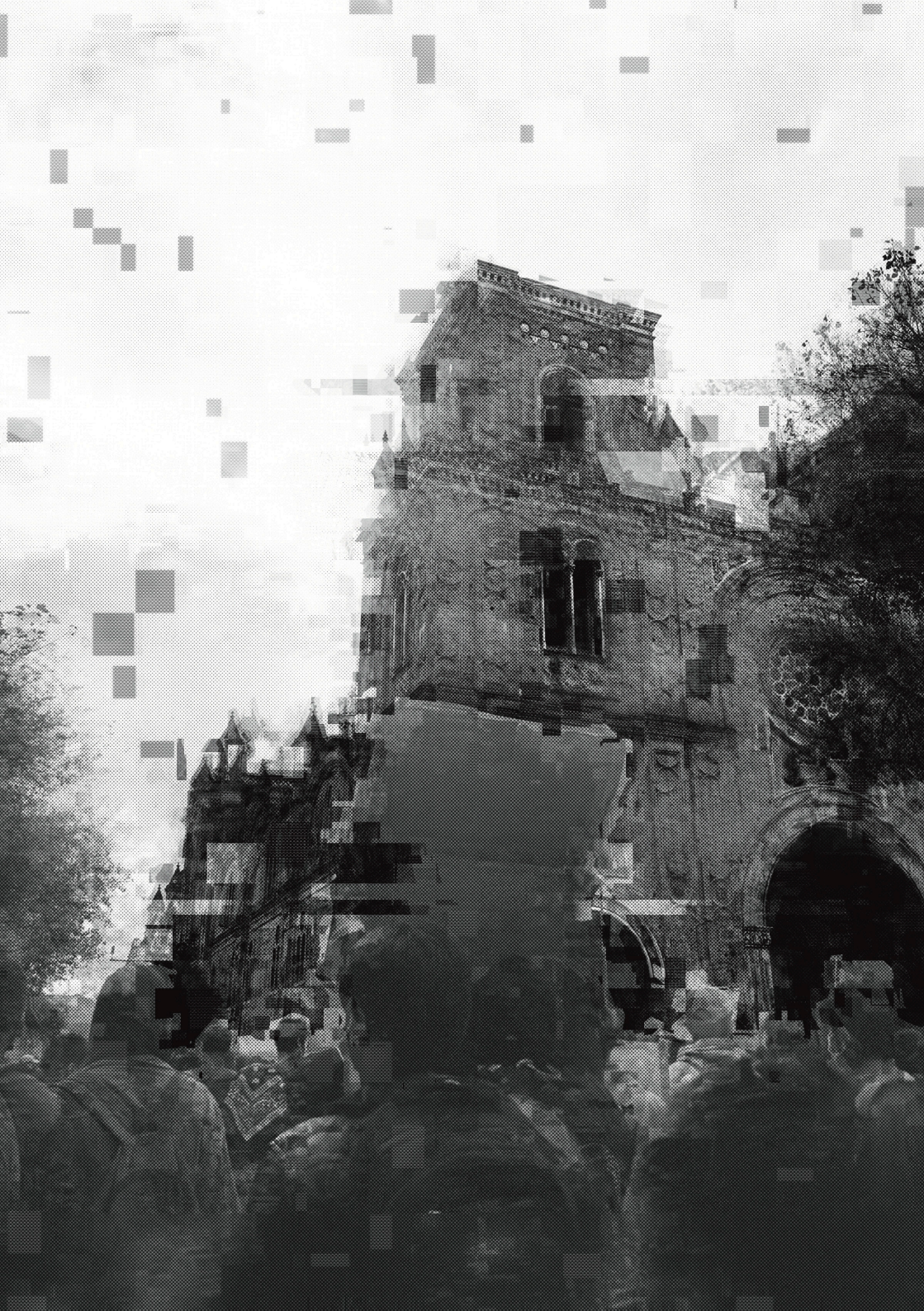
Spicer, A., & Alvesson, M. (2016). *The stupidity paradox: The power and pitfalls of functional stupidity at work.* Profile Books.

Varoufakis, Y. (2023). *Tecnofeudalismo: el sigiloso sucesor del capitalismo.* Deusto.

Wahl, D. C. (2016). *Designing Regenerative Cultures.* Triarchy Press.

Weber, H. (2017). Politics of 'leaving no one behind': Contesting the 2030 Sustainable Development Goals agenda. *Globalizations*, 14(3), 399-414. https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1275404

World Commission on Environment and Development (WCED). (1987). *Our common future.* Oxford University Press



Dios y los límites de la filosofía

Sthéphane Vinolo[1]

1. Introducción

Una de las figuras más importantes de los límites de lo humano en la historia de la filosofía ha sido sin duda alguna la de Dios, con sus diferentes modalidades. Pero esta figura ha sufrido ataques violentos a lo largo del siglo XX, ataques que provenían de campos muy diferentes. Uno de los más importantes ha sido el anuncio de su muerte en la filosofía de Nietzsche[2], pero tampoco se puede minimizar la denuncia psicoanalítica del nombre del Padre[3] y su legado de pasiones tristes tales como la culpa y el resentimiento. Además, muchos sociólogos

---

1 Stéphane Vinolo, PhD en Filosofía (Université de Bordeaux), PhD en Teología (Université de Strasbourg). Especialista en filosofía francesa contemporánea y en filosofía pre-crítica del siglo XVII. Autor de quince libros y de múltiples autores científicos. Profesor Principal de la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. svinolo@puce.edu.ec

2 "¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!" (Nietzsche, 2014, §125, p. 802).

3 « Supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu. C'est en cela que la psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom-du-Père, on peut aussi bien s'en passer. On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir. » (Lacan, 2005, p. 136).

diagnosticaron, desde Weber, el desencantamiento del mundo (Gauchet, 1985). Finalmente, el fin de la metafísica acabó con la larga construcción de la filosofía en tanto que onto-teología -que pensaba a Dios en tanto que ente supremo-, cuestionando su papel de fundamento y de origen. Por todas partes, entonces, el siglo XX fue aquel del retiro de Dios.

La filosofía no pudo mantenerse al margen de este fenómeno. Por un lado, algunos afirmaron la evidencia del ateísmo[4] y la necesidad, para toda filosofía, de pensar desde una posición ateológica (Onfray, 2008). Por otro lado, quienes quisieron mantener a la problemática de Dios en sus filosofías se vieron en la obligación de violentar a sus propios sistemas (así, por ejemplo, de la fenomenología de Husserl (Derrida, 2024)) y fueron denunciados como filósofos que rompían al plano de inmanencia de la filosofía, y que operaban un giro teológico e ilegítimo de ésta al intentar describir un objeto que está, por definición, fuera de su alcance (Janicaud, 1991).

Sin embargo, lejos de cerrar el problema de Dios, el retiro de éste a lo largo del siglo XX tal vez haya permitido plantearlo de manera más precisa. Primero porque no se puede confundir el retiro de Dios con el fin de la pregunta de Dios dado que, para Él, el retiro no es sinónimo de su anulación sino la misma modalidad de su presencia. Segundo, el fin del Dios de la metafísica no marca necesariamente el fin del Dios bíblico puesto que el Dios metafísico se limita a un concepto de Dios, es decir, a Dios tal como puede entenderlo un entendimiento

4 “¿Qué uso pretendemos hacer del dispositivo de la fe cristiana, de la cual parece imposible disociar claramente la figura y los textos de Pablo? ¿Por qué invocar y analizar esta fábula? Que quede claro: para nosotros, se trata exactamente de una fábula.” (Badiou, 1999, p. 5).

humano finito, lo que lo asemeja peligrosamente a un ídolo pensado y construido a medida humana. Aunque se haya podido hablar de una "metafísica del Éxodo"[5], no es evidente que se pueda asemejar, de manera tan directa, el Dios de la metafísica con el Dios bíblico[6] puesto que para el Dios bíblico, la muerte no marca su fin, sino es una de las condiciones de su Revelación. Cuando Nietzsche anunció que Dios ha muerto, los cristianos podrían aceptarlo, siempre y cuando se añada que, además, resucitó.

Esta supervivencia de Dios en el siglo XXI, dio lugar a dos posiciones filosóficas diferentes. Por un lado, un lamento. El realismo especulativo lamentó que, el fin de la metafísica habiendo cerrado todo acceso racional a Dios, se haya posibilitado un "en-religamiento de la razón"[7] que da la misma legitimidad a todas las creencias dado que se encuentran fuera de alcance para toda crítica o refutación. Por otro lado, quienes alaban este regreso de Dios después del fin de la metafísica diagnostican una sociedad anateista (Kearney, 2011) más que atea, con el fin de evidenciar las nuevas relaciones que se pueden establecer con Él.

---

5 "Naturalmente, no se trata de sostener que el texto del Éxodo traía a los hombres una definición metafísica de Dios; pero si no hay metafísica en el Éxodo, hay una metafísica del Éxodo y la vemos constituirse muy temprano entre los Padres de la Iglesia, cuyas directivas sobre ese punto no han hecho sino seguir y explotar los filósofos de la Edad Media." (Gilson, 2009, n14, pp. 57-58).

6 « [...] l'identification de dieu et de l'être ne saurait être tenue pour un événement chrétien. » (Capelle-Dumont, 2012, p. 85).

7 "La destrucción de la racionalización metafísica de la teología cristiana produjo un devenir-religioso generalizado del pensamiento, es decir un fideísmo de la creencia, cualquiera que esta sea, A este devenir-religioso del pensamiento, tal como se sostiene de modo paradójico a partir de una argumentación escéptica radical, lo llamaremos un en-religamiento de la razón […]." (Meillassoux, 2015, p. 81).

De esta manera, la muerte de Dios en el siglo XIX, su retiro en el siglo XX y su retorno en el siglo XXI cuestionaron, más que a la figura de Dios, el mismo ser humano y la relación que puede establecer con sus límites. Cuando la metafísica nos había acostumbrado a reconocerle como el vector de una fractura de los límites, por el simple hecho del prefijo "meta", es posible hoy pensar límites que superen aquellos de la metafísica. Por gran parte de su historia, la filosofía se ha confundido con la historia de la metafísica que establecía claramente, como mínimo desde la obra de Kant, que los límites de lo humano son aquellos de su conocimiento. Sin embargo, la perseverancia de un Dios no-metafísico abre la posibilidad de repensar los límites de lo humano, y de repensar la posibilidad y el papel de una filosofía porvenir: una filosofía no-metafísica.

2. El límite metafísico de la filosofía y su paradigma divino

La muerte de Dios presenta una paradoja temible. Por un lado, esta declaración puede llevarnos hacia un ateísmo racional: ¿si Dios ha muerto, por qué seguir preocupándose por Él? Por otro lado, para un cristiano, la muerte de Dios permite su plena Revelación. Por este motivo, más que cerrar la pregunta, la muerte de Dios abre la pregunta de Dios: "En lugar de decidir si «Dios ha muerto» o no, preguntaré, quizá con más razón y provecho, bajo qué condiciones el enunciado «Dios ha muerto» deviene, o permanece, pensable" (Marion, 1999, p. 15). Pero tanto el ateísmo moderno como el ateísmo contemporáneo se fundamentan sobre una demostración que evidencia la existencia de una incomposibilidad entre dos características divinas (Moreau, 2009). Por ejemplo, se argumentaba que Dios no podía existir porque existía el Mal,

o que Dios no podía a la vez ser justo y pensar desde el amor, puesto que el amor supera a la justicia. Ahora bien, la misma forma de la demostración es cuestionable cuando se trata de Dios, dado que una demostración, por muy excelente que sea, opera sobre conceptos que definen al objeto del cual tratan[8]. Por este motivo, el ateísmo demostrativo alcanza únicamente el Dios que comenzó por definir y, por tanto: "vale, en su conclusión de exclusión, lo que vale el concepto de «Dios» que la sostiene." (Marion, 1999, p. 16). Todo ateísmo es entonces un regionalismo[9] que refuta la existencia de un concepto de Dios que creó, sin garantía alguna que este concepto de Dios, forjado, por definición, por un entendimiento humano limitado y finito, corresponda a Dios. Más allá de saber si el concepto de Dios utilizado es bueno, la misma forma conceptual plantea un problema dado que, un concepto es necesariamente limitado puesto que un concepto que significaría todo, no significaría nada. Así, conceptualizar a Dios es confundirlo con un ídolo y enmarcarlo dentro de los límites del pensamiento humano.

Esta conceptualización de Dios no fue la patología del único ateísmo. La encontramos también en la tradición metafísica de las demostraciones de la existencia de Dios. Que se intente demostrar la no-existencia de Dios o su existencia, la dificultad es la misma. Así, por ejemplo, en la filosofía de Spinoza en la cual Dios llega tarde, en la sexta de las definiciones de la primera parte de la *Ética*, después de que se hayan definido cinco conceptos necesarios a la construcción del concepto de Dios: "Por Dios entiendo el

8 "El concepto, cuando sabe que lo divino está bajo su dominio y lo nombra entonces «Dios», lo está definiendo" (Marion, 2010a, p. 53).
9 "El ateísmo conceptual se vuelve riguroso a condición de quedar como regional" (Marion, 1999, p. 16).

ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita" (Spinoza, 2000, I, def. 6, p. 39). De hecho, Spinoza precisa de manera muy honesta que el Dios que responde a esta definición es Dios tal como puede pensarlo un entendimiento humano <*Per Deum intelligo*> y no Dios tal como es en-sí[10]. Lo mismo sucede en la definición cartesiana de Dios: "Entiendo por Dios una substancia infinita <*Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam*>" (Descartes, 2009, III, p. 66). Cada vez, entonces, el Dios que afirman las demostraciones de su existencia es un concepto de Dios que responde mucho más a condiciones epistemológicas y limitadas del entendimiento humano que a la desmesura de la presencia divina.

Hasta la misma teología racional cayó en esta dificultad y, entre ellas, una de las más altas: aquella de Tomás. Las cinco vías de Tomás funcionan todas de la misma manera. Establecen primero la necesidad de la existencia de un concepto y, en un segundo momento, afirman que este concepto es Dios. Así por ejemplo de la primera que estipula que "hay necesariamente un motor inmóvil. Y a este llamamos Dios" (Tomás, 1952, I, 13, p. 119). Lo mismo sucede en la quinta para la cual: "debe existir "alguien por cuya providencia es el mundo gobernado". Y a ese tal llamamos Dios" (Tomás, 1952, I, 13, p. 129). Siempre, la demostración se fundamenta sobre un concepto cuya existencia necesaria es demostrada. No obstante, el vínculo de este concepto con Dios aparece de manera muy frágil, puramente lingüística, con expresiones que tienen la forma de un "lo llamamos Dios" o "se llama Dios". Ahora bien, ¿cuál es la

10 Podríamos preguntar ¿si modificaría realmente el sistema de Spinoza el hecho que la substancia no se llame Dios?

legitimidad de este salto lingüístico que asemeja Dios a un concepto?[11] De hecho, pocos creyentes le rezan a un motor inmóvil o se confiesan a una *causa sui*.

Tanto el discurso metafísico como el de la teología racional presuponen entonces un concepto de Dios sobre el cual hacen jugar sus demostraciones sin nunca haber garantizado que dicho concepto es Dios y no un simple ídolo hecho a medida del entendimiento humano, por y para este. De esta manera, la muerte del Dios conceptual no cuestiona los límites de lo humano sino, al contrario, el hecho que tanto la metafísica como lo teología racional no hayan podido nunca superarlas al limitarse con pensar a un Dios encerrado dentro de los límites de lo humano: un concepto de Dios que funciona como un ídolo del entendimiento humano [12].

Ahora bien, el Dios de la metafísica y de la teología racional fue encerrado dentro de un concepto al intentar determinarlo a través de un "conocer". Pero este "conocer" se fundamentaba a su vez sobre el establecimiento de un vínculo entre Dios y el Ser, lo que aparece claramente en Tomás. En su lucha en contra de Dionisio el areopagita a la hora de determinar el nombre primero de Dios, Tomás señala que Dionisio determinó que era el Bien. Al contrario, Tomás le opone el Ser porque toma sobre Dios el punto de vista del entendimiento humano: "Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser, porque es algo cognoscible en

11 "[...]: ¿quién enuncia la equivalencia entre el término último en el que desemboca la demostración, y, por tanto, el discurso racional, y el Dios que «todos» reconocen en él?" (Marion, 1999, p. 23).
12 "Cuando un pensamiento filosófico enuncia un concepto sobre lo que nombra en ese momento «Dios», dicho concepto funciona exactamente como un ídolo […]." (Marion, 2010a, p. 35).

cuanto que está en acto […]. Por eso el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible […].” (Tomás, 2001, I, C5, a3, p. 129). Para quien piensa en Dios e intenta conocerle, Dios está vinculado con el Ser. El Ser y el cono-Ser aparecen, así, como las bases de una conceptualización de Dios y por lo tanto como una incapacidad de asumir que violente a los límites de lo humano al determinarlo desde lo confortable y tranquilizante de la interioridad de un entendimiento humano.

3. Filosofar más allá de los límites

Pero ¿qué tanto se puede liberar a Dios del Ser para devolverle su desmesura? Parece aún más difícil cuando la misma Biblia, en *Éxodo* 3: 14 afirma: “Yo soy el que soy”. Sin embargo, este texto bíblico plantea un problema de traducción dado que el hebreo evidencia un imperfecto traducido por un participo griego <*égô eimi o ôn*>. ¿Cómo aceptar este salto de un devenir a un atributo o estado? Peor aún, cuando los padres de la Iglesia utilizan a *Éxodo* 3: 14 para determinar a Dios, solo lo hacen para determinar al Hijo y nunca al Padre. Finalmente, aunque se acepte que Ser es el nombre de Dios, faltaría todavía determinar si es su nombre primero y propio dado que Juan propone otro nombre para Dios: “Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn, 4: 8).

En la Primera *Epístola a los Corintios*, se oponen una sabiduría del mundo a una sabiduría de Dios. Esta oposición es muy fuerte dado que la última “entonteció” a la primera. Pero ¿cuál es esta sabiduría del mundo que Dios entontece? Se trata de la sabiduría griega, de la *sophia*: “Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos,

necedad para los gentiles; más para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios." (1 Cor, 1: 22-24). Y ¿por qué la entontece? Porque le hace perder el norte, violenta a los conceptos esenciales sobre los cuales se fundamenta, es decir, la oposición entre el Ser y el no-Ser [13], lo que se entiende de manera muy simple. La ontología nos ha convencido que la diferencia entre el Ser y el no-Ser es originaria. No obstante, para quien piensa desde el amor, esta diferencia es inoperante dado que uno puede amar a alguien que es, a alguien que ya no es o incluso a alguien que todavía no es. Por este motivo, desde el punto de vista del amor, Ser o no-Ser, no es la pregunta, y la muerte del Dios de la metafísica y de la teología racional no cuestiona la supervivencia de un Dios bíblico liberado del Ser.

Pero ¿por qué motivo, la filosofía, liberada de la metafísica debería poder alcanzar lo que se ubica más allá de los límites del conocer y del Ser? Simplemente porque el encierro de Dios dentro de un concepto tuvo un correlato en filosofía: el encerrar lo descriptible y lo perceptible dentro de condiciones de posibilidad humanas, demasiado humanas. Ha sido el caso en la filosofía de Descartes cuando las *Reglas para la dirección del espíritu* redujeron el campo de lo conocible, no a aquel de las cosas, sino de los objetos, es decir, a lo que se puede someter al orden y a la medida (Descartes, 2001, p. 14). Lo mismo sucedió en Kant (1997) para quien "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia […]." (1997, p. 196), lo que reduce la ontología a

13 "Enloquecer el ente significaría, por tanto, nada menos que: volverlo loco liberándolo del Ser, separarlo del eje del Ser, desvincularlo del Ser." (Marion, 2010a, p. 136).

una analítica de los conceptos, y lo posible a lo que es posible *para nosotros* [14]. Incluso la fenomenología husserliana que pretendía abrir la intuición categorial a todas las cosas, no pudo sino limitar lo que se da a una de las modalidades de los objetos intencionales [15].

Ahora bien, la filosofía no puede limitarse al campo de los objetos de conocimiento. Dos ejemplos permiten evidenciarlo. Primero, el "acontecimiento" que, a pesar que violente nuestras categorías, se da. Los acontecimientos son singulares. Cada revolución es única, así como lo es cada encuentro amoroso; de ahí que no aprendamos nada de nuestros fracasos en estos campos. Segundo, los acontecimientos no provienen de causalidades únicas ya que, de ser así, podríamos reproducirlos. Sin embargo, los revolucionarios bien saben que nadie puede producir las condiciones de una revolución ni de un encuentro amoroso. De hecho, nadie puede prever un acontecimiento. Finalmente, cuando la metafísica nos había enseñado que algo debe ser posible antes de actualizarse, los acontecimientos se dan -aunque nadie los había pensado en tanto que posibles-, y es porque se dan, que de manera retroactiva, los pensamos posibles. Así, para el acontecimiento, su efectividad precede su posibilidad.

---

14 "Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es posible." (Kant, 1997, A218/B265, p. 241).

15 En varias ocasiones se puede ver de qué manera Husserl establece límites a lo que se da: "[…] todo lo que se nos ofrece en la "intuición" originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también solo en los límites en que ella se da" (Husserl, 2013, §24, p. 129).

El surgimiento de los acontecimientos necesita que pensemos una diferencia entre la llegada y el arribo (Marion, 2010b, 286). La llegada es el surgimiento controlado, previsto, domesticado, tal como lo reflejan las llegadas internacionales en los aeropuertos, en las cuales vamos a recuperar a personas a una hora prevista. Se trata entonces de lo que surge dentro de los límites de lo que puede prever un ser humano. Al contrario, el arribo marca lo que surge desde más allá de estos límites. Nadie esperaba la Revolución francesa ni los atentados del 11 de septiembre de 2001. Para marcar esta diferencia podemos recurrir a un cuento famoso, *La bella durmiente*. El día de la celebración del bautizo de su hija, un Rey y una Reina invitaron a siete hadas. Estas hadas llegaron a la fiesta, es decir llegaron a la hora prevista, sus platos estaban sobre la mesa y cada una de ellas tenía dónde sentarse en la mesa central.

Sin embargo, sin que nadie lo esperara, un hada mala arribó a la fiesta, sin haber sido invitada, sin que se haya puesto cubiertos para ella en la mesa. Así son los acontecimientos, arriban sin que nadie haya podido preverlos, lo que explica además que no sucedan tanto *en* un mundo como *a* un mundo. Los fenómenos comunes, constituidos por un sujeto surgen dentro de un mundo y sobre un horizonte. Así, por ejemplo, la Revolución francesa sucedió en Francia, así como un encuentro amoroso sucede en mí vida. Pero van más allá en lo que además suceden *a* un mundo, en este sentido que lo reconfiguran totalmente desde una posición externa, desde una posición externa a los límites de la cotidianidad intramundana. La Revolución Francesa no solo sucede *en* Francia, sino que además le sucedió *a* Francia ya que lo que se llama "Francia" después de esta no es lo mismo que lo que se denominaba "Francia" en el Antiguo Régimen. De la misma manera, un encuentro amoroso, si es amoroso,

no solo sucede *en* mi vida, sino que le sucede *a* mi vida, ya que la modifica por completo (mis prioridades cambian, mis relaciones al otro cambian, mi relación a mi familia o a mis amigos cambian, etc.).

Así, la objetualidad en la cual la metafísica encerró a la filosofía no puede dar cuenta de la totalidad de lo que se da, lo que se evidencia en fenómenos muy simples. Tomemos el caso de un cuadro. ¿Qué nos da a ver un cuadro? Se podría pensar que lo que nos da a ver está inscrito sobre su materialidad. Pero Derrida ya mostró, en *La verdad en pintura* (2005), que el marco de un cuadro es tanto interior como exterior a la obra y que, un mismo objeto puede fenomenalizarce en tanto que objeto técnico dentro de un marco, cuando se fenomenaliza en tanto que obra dentro del marco de un museo. Basta con pensar en el urinario de Duchamp para convencerse que lo que da a ver la obra no está sobre su materialidad. Además, bien se podría restaurar la totalidad de los pigmentos de un cuadro antiguo sin que deje de dar a ver lo que manifiesta. Pero tampoco un cuadro da a ver objetos. Bien es cierto que siempre puedo ver a objetos sobre un cuadro, por ejemplo, girasoles en los cuadros de Van Gogh. Pero si vemos objetos ya no recibimos la visibilidad estética de la obra. Quien ve a girasoles sobre los cuadros de Van Gogh debería mejor ir a verlos en un jardín donde verá a girasoles más originarios o, como mínimo, originales. En este caso, Pascal tendría razón: "¡Que vanidad esa pintura que atrae la admiración por el parecido en las cosas cuyo original no se admira!" (Pascal, 1981, §40, p. 361). ¿Qué da entonces a ver un cuadro? Nada que tenga que ver con objetos sino un efecto: un efecto estético que no construye el ojo de quién ve, sino que solicita el mismo cuadro.

La muerte del Dios de la metafísica permitió entonces romper con la lógica objetual de la filosofía, y romper por tanto con los límites de lo humano dentro de los cuales se había encerrado, al reabrir la filosofía a cosas que no son objetos y que, si bien existieron en el campo de la filosofía, siempre fueron consideradas como fenómenos marginales o incluso patológicos, así como la idea de Dios o la carne en Descartes, lo sublime en Kant, o la consciencia íntima del tiempo en Husserl. Cada uno de ellos evidencia la necesidad, para la filosofía, de ocuparse de lo que se da más allá de los límites de lo constituido por un ser humano.

4. Del lenguaje de la revelación al lenguaje de la filosofía

El hecho de tomar en cuenta a los fenómenos que se dan más allá de los límites de lo trascendental implica tomar en serio el fenómeno de la revelación (del cual la Revelación no es sino una de las modalidades posibles). Efectivamente, la Revelación también cayó dentro de los límites de la metafísica al reducirse, para muchos, a un proceso de mero conocimiento. Esto aparece de manera clara en los textos de un cartesiano tan católico como es Malebranche en los cuales la Revelación puede remitir tanto a un conocimiento sensible[16] como intelectual[17]. Lo mismo sucede en la filosofía de Spinoza en la cual la Revelación se reduce explícitamente a una de las modalidades posibles del conocimiento: "La profecía o revelación es el

16 "Pero el sentimiento de dolor que tenemos es una especie de revelación." (Malebranche, 2006, V, p. 126).
17 "Hay cuerpos: presuponiendo la Fe, esto en rigor queda demostrado. Estoy seguro de que hay cuerpos no solo por la revelación natural de los sentimientos que Dios me da de ellos, sino mucho más por la revelación sobrenatural de la Fe." (Malebranche, 2006, VI, p. 133).

conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres" (Spinoza, 1997, p. 74). Sin embargo, tal como señala Kant, ¿qué tanto una Revelación enmarcada dentro de los límites del conocimiento humano puede llamarse Revelación? Para que revele, debería superarlos: "Solo lo que se puede por completo comprender y examinar en un respecto práctico, pero que en una mira teorética (en orden a la determinación de la naturaleza del objeto en sí) sobrepasa todos nuestros conceptos, es un misterio (en un respecto) y puede sin embargo (en otro) ser revelado" (Kant, 1981, p. 142). Por este motivo, la revelación abre un camino más allá de lo humano en el sentido de percepciones y de pensamientos que violentan a sus condiciones trascendentales clásicas. Ahora bien, tal como hemos visto, esta revelación no se limita a la Revelación dado que, por ejemplo, los acontecimientos o las obras de arte también se revelan, es decir que evidencian una visibilidad que surge de ellos mismos y no de las condiciones de posibilidad que les dicta un sujeto.

Con el fin de pensar esta apertura a fenómenos que se dan por fuera de los límites transcendentales, que se revelan, la filosofía debe además repensar su lenguaje. En régimen metafísico, y más aún desde el giro lingüístico formal de la filosofía analítica en la primera mitad del siglo XX, el lenguaje filosófico ha sido aquel de la predicación, el que se preocupa por la verdad y la falsedad. Pero siempre existió, de manera subterránea, otro lenguaje que se liberó de estas determinaciones metafísicas: "la plegaria es un enunciado, pero no es verdadero ni falso" (Aristóteles, 2016, p. 42). Aquí, con la plegaria, ya no se trata de un lenguaje que "dice que" sino que "se dirige a". No se trata aquí de decir que la filosofía debería rezar, sino que para superar los límites humanos de la metafísica es necesario pensar otro

tipo de lenguaje. En el siglo XX, el segundo momento del giro lingüístico de la filosofía analítica, el giro hacia el lenguaje ordinario, evidencia este lenguaje. John Austin pensó un lenguaje que no dice algo acerca del mundo, sino que hace algo en el mundo. Frente a la dificultad de determinar la frontera entre los enunciados descriptivos y los enunciados performativos, Austin regresa a las tres funciones principales del lenguaje: lo locutorio, lo ilocutorio y lo perlocutorio.

Lo locutorio es el hecho de pronunciar un enunciado que tiene alguna significación entendida "en la acepción filosófica preferida del término, esto es, con una referencia y un sentido determinados" (Austin, 1982, p. 138). Pero, por la relación que este lenguaje mantiene con la referencia, y con el papel central del locutor que lo domina, no permite todavía salir de la metafísica. Lo ilocutorio, por su lado, no evidencia el hecho de decir algo sino lo que uno hace al decir algo: "llevar a cabo un acto al decir algo, como cosa diferente de realizar el acto *de* decir algo" (Austin, 1982, p. 144). Decirle a alguien, por ejemplo "¿podría pasarme la sal?" no es cuestionarle sobre alguna potencia suya sino solicitarle que le pase la sal. Sin embargo, estos actos tampoco permiten salir de la metafísica dado su éxito depende de condiciones de posibilidad que Austin describe en la segunda conferencia de *¿Cómo hacer cosas con palabras*? Por ejemplo, no cualquier sujeto puede decir "le arresto en nombre de la ley" o "quedan ustedes casados". Para que el efecto ilocutorio se dé, es necesario que se cumpla con ciertas condiciones de posibilidad, condiciones de posibilidad creadas por los seres humanos y que, por tanto, marcan los límites de estos.

Queda entonces la función perlocutoria, que refleja lo que uno hace por el hecho de decir. Detrás del acto ilocutorio intencional existen consecuencias perlocutorias no-intencionales. Cuando un cura pronuncia la frase "les declaro marido y mujer" su acto ilocutorio es el casar a una pareja, pero podemos imaginar que esta frase también produce felicidad en los padres de los esposos y tristeza en sus amantes. Estos afectos no surgen de la intención del sacerdote y no responden a ninguna condición de posibilidad. Son simplemente efectos no-intencionales del acto locutorio del cura. Sin estar determinados por absolutamente nada, sin someterse a condiciones de posibilidad, se dan: "cuando decimos "porque hice *x* hice *y*" […] introducimos aquí un tramo mayor o menor de "consecuencias", algunas de las cuales pueden ser "no intencionales" (Austin, 1982, p. 151). Ahora bien, estas consecuencias no-intencionales evidencian que la intencionalidad del locutor no es esencial dado que estos efectos son más bien responsabilidad de quien recibe el discurso que de quien lo emite. En contra del lenguaje predicativo y metafísico que categoriza, ordena y domina el mundo, el lenguaje performativo, en su función perlocutoria, rompe con los límites del lenguaje predicativo en el cual se encerró la filosofía.

La lógica del lenguaje performativo, en su función perlocutoria, permite así desplazar la posición del sujeto ya que el efecto que surge no depende de quién pronuncia la frase sino de quién la recibe, rompiendo con la posición trascendental de un sujeto constituyente y afirmando un sujeto secundario que acepta recibir lo que el mundo da, sin someterlo a las condiciones de la objetualidad, de lo transcendental o del entendimiento humano.

5. Conclusión

El problema de Dios permite entonces repensar los límites de lo humano y abrir un nuevo camino para la filosofía. La metafísica había prometido, en su misma etimología, pensar lo que se daba más allá de los límites de la naturaleza. Sin embargo, a lo largo de su construcción histórica y, de manera muy clara a partir de la filosofía de Descartes, surgió un giro según el cual la metafísica ya no se ocupaba de las primeras cosas tales como se dan en el orden del ser, sino según el orden del conocer. De repente, la protología de la filosofía primera no se sustentaba en una primacía ontológico sino epistemológica, lo que encerró a la filosofía dentro de los límites del conocimiento humano puesto que los objetos de la metafísica o de la filosofía primera fueron de repente los primeros cognoscibles y ya no los primeros según el orden del ser. Tal como señala Descartes, los principios de los cuales se ocupa la filosofía "deben satisfacer dos condiciones: […] han de ser tan claros y tan evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando atentamente se dedica a examinarlos; […] el conocimiento de todas las otras cosas ha de depender de estos principios, de modo que pudieran ser conocidos sin que las otras cosas nos fueran conocidas, pero no a la inversa" (Descartes, 1995, p. 8). De ser ontológica en Aristóteles, la primacía de los principios es ahora epistemológica, limitando la filosofía a lo que entra dentro de los márgenes del entendimiento humano.

Sin embargo, Dios es quién evidencia el problema de este giro puesto que el Dios conceptual de la metafísica murió sin que lleve con Él, en la tumba, al Dios vivo de la Biblia. La muerte de Dios mostró de manera violenta una cosa y su

modalidad conceptual no se confunden y no nos exponen al mismo tipo de límites. Todo concepto es el reflejo de los límites de lo humano, por lo tanto, para superarlos, la filosofía no debe limitarse a lo conceptual y abrirse a lo que se da más allá y por encima del concepto. El hecho que Dios haya evidenciado que la metafísica no lo pensaba según su desmesura sino dentro de los límites de lo humano permite hoy aplicar esta fractura a otros fenómenos que el fenómeno divino que, así como Él, se revelan, es decir, se dan a partir de ellos mismos y por encima de nuestras capacidades de recepción. Este es el caso de las visibilidades estéticas, pero también de los acontecimientos o del otro y del fenómeno de la alteridad, fenómenos que no se pueden someter al marco de las categorías humanas sin perderse. Paradójicamente, entonces, la metafísica no permitió que superemos los límites de lo humano sino al contrario nos encerró dentro de éstos, razón por la cual la filosofía por venir debe liberarse de la metafísica para pensar, por fin, más allá de los límites de lo humano. Es necesario que lo haga porque casi todos los grandes retos contemporáneos de la filosofía -hablemos del transhumanismo, de la ética de los animales no-humanos, del reto ambiental o de las nuevas estéticas- nos llaman a no encerrarnos dentro de los conceptos ni de los objetos. Por este motivo, se puede afirmar que, por diferentes caminos, Dios marcó el camino de la filosofía por venir.

Referencias

Aquino, T. (1952). *Suma contra los gentiles*, I. Biblioteca de autores cristianos.

Aquino, T. (2001). *Suma de Teología, I*. Biblioteca de autores cristianos.

Aristóteles. (2016). Sobre la interpretación. In *Tratados de lógica, II* (pp. 35-81). Gredos.

Austin, J. (1982). *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Paidós.

Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación de universalismo.* Anthropos.

Capelle-Dumont, P. (2012). *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger.* Cerf.

Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura.* Paidós.

Derrida, J. (2024). *Du même à l'autre. Deux cours sur Husserl, 1963*. Seuil.

Descartes, R. (1995). "Carta Prefacio a los Principios de la filosofía". In *Los principios de la filosofía* (pp. 7-19). Alianza.

Descartes, R. (2001). Reglas para la dirección del espíritu. In *Obras* (pp. 1-71). Gredos.

Descartes, R. (2009). *Meditaciones Metafísicas acerca de la Filosofía Primera en las cuales se demuestran la existencia de Dios y la distinción real del alma y el cuerpo del hombre.* Prometeo.

Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion.* Gallimard.

Gilson, É. (2009). *El espíritu de la filosofía medieval.* Ediciones RIALP.

Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* FCE.

Janicaud, D. (1991). *Le Tournant théologique de la phénoménologie française.* Éditions de l'Éclat.

Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón.* Alianza.

Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura.* Alfaguara.

Kearney, R. (2011). *Anatheism: Returning to God after God.* Columbia University Press.

Lacan, J. (2005). *Le séminaire, Livre XXIII, Le sinthome.* Seuil.

Malebranche, N. (2006). *Conversaciones sobre la metafísica y la religión.* Encuentro.

Marion, J-L. (1999). *El ídolo y la distancia - Cinco estudios.* Sígueme.

Marion, J-L. (2010a). *Dios sin el ser.* Ellago Ediciones.

Marion, J-L. (2010a)). *Certitudes négatives.* Grasset.

Meillassoux, Q. (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia.* Caja Negra.

Moreau, D. (2009). *Foi enDieu et raison - Théodicées. Deux essais sur la philosophie de la religion.* Cécile Défaut.

Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. In *Obras completas, Volumen III*, Obras de madurez I (pp. 703-894). Tecnos

Onfray, M. (2008). *Tratado de ateología.* Anagrama.

Pascal, B. (1981). Pensamientos. In *Obras* (pp. 339-653). Alfaguara.

Spinoza. (1997). *Tratado Teológico-político.* Altaya.

Spinoza. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico.* Trotta.

El género como performatividad y expresión

Eduardo Alberto León[1]

1. Introducción

La fenomenología feminista ha emergido como un avance significativo tanto en la fenomenología como en la filosofía feminista. Su principal aporte radica en utilizar la fenomenología como una herramienta valiosa para el pensamiento feminista (Torres, 2023). En este marco, Maurice Merleau-Ponty ocupa un lugar central, a pesar de que el feminismo posestructuralista ha sido frecuentemente percibido como una corriente opuesta a la fenomenología.

---

1 Eduardo León es licenciado en Artes Liberales por la Universidad de Ottawa, cuenta con un Associate in Philosophy por East Los Angeles College USA, un Magíster en Filosofía y Pensamiento Social (FLACSO-Ecuador), una Maestría en Educación UIDE/EIG, España-Ecuador, y un Doctorado en Sociología (Flacso-Ecuador). Reside en Quito, Ecuador, donde actualmente realiza investigaciones sobre ontologías contemporáneas, filosofía de la tecnología y género. Sus líneas de trabajo abarcan la filosofía moderna, la ontología, la sociología de los sentidos, la estética, el postestructuralismo, la política y la ciencia. Ha dirigido varios proyectos de investigación sobre filosofía francesa y ha publicado más de 30 trabajos, incluyendo artículos, capítulos y libros, enfocados en pensadores como Deleuze, Guattari, Badiou, Spinoza y Žižek, entre otros.

Sin embargo, esta aparente oposición se matiza al analizar puntos de contacto teórico entre ambas perspectivas. En este sentido, este trabajo pretende mostrar la cercanía entre ambas corrientes mediante el análisis de la teoría de la performatividad de Judith Butler, expuesta en *El género en disputa* (1990), y su conexión con la teoría de la expresión de Merleau-Ponty, desarrollada en *Fenomenología de la percepción* (1993) y otras de sus obras. No obstante, Butler rechaza la noción de *expresión* al considerar que esta presupone un género preexistente que se manifiesta a través de actos. En su lugar, propone el concepto de performatividad, argumentando que este evita esencialismos al entender el género como una construcción realizada únicamente mediante actos performativos. No obstante, cabe preguntarse si todo concepto filosófico de expresión está necesariamente ligado al esencialismo de género y, por tanto, es incompatible con las teorías posestructuralistas basadas en la performatividad.

En este marco, este trabajo sostiene que dicha incompatibilidad no es absoluta. Al analizar el concepto fenomenológico de *expresión* desarrollado por Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*, se evidencia que la expresión puede interpretarse en términos anti-esencialistas. Desde esta perspectiva, la expresión se entiende como la realización del significado en el acto mismo de expresar. Bajo esta interpretación, *expresividad y performatividad* no son categorías opuestas, sino complementarias en la construcción de un concepto de género no esencialista. La notable convergencia entre Butler y Merleau-Ponty en este aspecto subraya la vigencia de la fenomenología para abordar cuestiones de género desde una perspectiva no esencialista y dinámica. En este sentido, el trabajo se desarrollará en tres partes: primero, se presentará la teoría de la performatividad

de Butler; luego, se expondrá la teoría fenomenológica de la expresión de Merleau-Ponty; finalmente, mediante una comparación, se argumentará que Butler asocia erróneamente la teoría fenomenológica de la expresión con el esencialismo.

2. Performatividad y género en Judith Butler

La teoría de la performatividad es un concepto central en la teoría posestructuralista del género de Judith Butler. Introducido a finales de la década de 1980, este término apareció por primera vez dos años antes de la publicación de *El género en disputa*. Desde entonces, la performatividad ha sido un eje fundamental no solo en esta obra, sino también en otros textos de la década de 1990, como *Cuerpos que importan* y *Lenguaje, poder e identidad.*

En el prefacio de *El género en disputa*, Butler afirma que "la postura de que el género es performativo" (Butler, 2007, p. 17) se sostiene a través de prácticas reguladoras. Más adelante, en *Cuerpos que importan*, profundiza en su argumentación sobre la "performatividad del género", esta vez con un enfoque en la materialidad del cuerpo. En la introducción de este libro, explora la relación entre la "performatividad de género" y el "concepto de materialización" (Butler, 2002, p. 38).

Mientras que en *El género en disputa* y *Cuerpos que importan* Butler se centra en la performatividad de género, en *Lenguaje, poder e identidad* (2004) amplía su análisis y aplica el concepto de performatividad al lenguaje en general. En particular, examina la performatividad del discurso de odio y de los discursos políticos, señalando: "este texto pretende entender los detalles de los argumentos recientes con respecto

al lenguaje de odio, intenta también esbozar una teoría más general de la performatividad del lenguaje político" (Butler, 2004, p. 77). Sin embargo, otro texto merece nuestra atención: el artículo temprano de Judith Butler *Actos performativos y la constitución del género*, publicado en 1988. Este trabajo es especialmente relevante por varias razones.

En primer lugar, Butler se enfoca explícitamente en la fenomenología, en particular en la fenomenología de Edmund Husserl, la orientación existencialista de Simone de Beauvoir y la fenomenología del cuerpo desarrollada por Maurice Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción.*

En segundo lugar, el artículo aborda la relación entre la fenomenología y el feminismo. Como indica el subtítulo, Butler identifica su estudio como un *Ensayo de fenomenología y teoría feminista*, planteando la pregunta: "¿Cuán útil es un punto de partida fenomenológico para una descripción feminista del género?" (Butler, 1998, p. 301). Con esta interrogante, establece las bases de lo que posteriormente se conocería como fenomenología feminista.

En tercer lugar, Butler introduce en este artículo la importancia de la performatividad para una teoría del género, anticipando en dos años su desarrollo en *El género en disputa* (1990). Por ello, este texto es fundamental para comprender la evolución de su concepto clave de performatividad. Desde el inicio, Butler señala su objetivo: "Lo que se llama identidad de género no es sino un resultado performativo, que la sanción social y el tabú compelen a dar. Y es precisamente en este carácter de performativo donde reside la posibilidad de cuestionar su estatuto cosificado" (Butler, 1998, p. 297).

Por último, Butler reflexiona de manera explícita sobre la distinción entre performatividad y expresividad, un tema central en su obra. De este modo, su análisis invita a cuestionar la relación entre la teoría posestructuralista de la performatividad y el concepto fenomenológico de expresividad, abriendo interrogantes sobre su posible diferencia o compatibilidad. Dado el valor de este texto, es esencial centrar el análisis en él. Sin embargo, el rechazo a un modelo expresivo no se limita a este artículo, sino que atraviesa el conjunto de su trabajo.

En su obra *El género en disputa* y posteriormente en *Cuerpos que importan*, Butler desarrolla una teoría revolucionaria sobre el género y la identidad. Su argumento central sostiene que ni el sexo biológico ni un yo interior preceden al género. En lugar de ser una simple expresión de una identidad preexistente, Butler argumenta que el género se constituye a través de actos performativos. Como ella misma explica:

> *Si los atributos y actos de género, las distintas formas en las que un cuerpo revela o crea su significación cultural, son performativos, entonces no hay una identidad preexistente con la que pueda medirse un acto o un atributo; no habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados (2007, p. 275).*

Esta postura se fortalece cuando Butler sostiene que "si los atributos del género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos constituyen efectivamente la identidad que se dice expresan o revelan" (Butler, 1998, p. 310). Para respaldar su argumento, recurre a Nietzsche en *El género en disputa*, citando *La genealogía de la moral*: "no hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del

devenir; 'el agente ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo'" (Butler, 2007, p. 85). A partir de esto, la conclusión es clara: "no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas 'expresiones' que, al parecer, son resultado de esta" (Butler, 2007, p. 85). En otras palabras, las identidades de género no preceden a sus expresiones, sino que surgen a través de ellas.

Por esta razón, Butler se distancia del sentido teatral de la *performance* de género. Aunque reconoce que "el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción" (Butler, 2007, p. 84), aclara que este hacer no debe confundirse con lo que un actor realiza en el escenario. El sujeto generizado no está interpretando un papel, ya que él, ella o cualquier otro género no están expresando algo que exista previamente a su expresión. Como señala Butler:

> *En consecuencia, el género no puede ser entendido como un papel que, o bien expresa, o bien disfraza, un 'yo' interior, siendo que este 'yo' se conciba sexuado o no. En tanto que representación performativa, el género es un 'acto', en un sentido amplio, que construye la ficción social de su propia interioridad psicológica 1988, p. 528).*

Es fundamental, en primer lugar, distinguir entre performance y performatividad: mientras que la performance presupone un sujeto que actúa, la performatividad cuestiona la misma noción de sujeto. La primera implica una representación de un rol ya establecido, mientras que la segunda se refiere a un acto que constituye y produce, sin necesidad de una identidad preexistente.

Por esta misma razón, Butler no está de acuerdo con el sociólogo Erving Goffman y su teoría de la interacción, "que plantea un yo que asume e intercambia varios 'papeles' dentro de las complejas expectativas sociales del 'juego' de la vida moderna" (Butler, 1998, p. 310). Según Butler, la idea de un yo que asume roles ya establecidos no se ajusta a su concepción de la performatividad de género, que subraya que el género no es algo que se represente, sino que se produce a través de actos repetidos y contextuales que no dependen de un sujeto que exista previamente.

En el marco de nuestra exploración sobre la conexión entre Butler y Merleau-Ponty, es fundamental abordar la crítica que Butler dirige a las teorías fenomenológicas. En particular, Butler señala que la fenomenología tiende a asumir la existencia de un agente previo al lenguaje, lo que impide comprender el género como algo constituido a través de actos performativos. Como ella misma indica: "Si bien la fenomenología a veces parece asumir la existencia de un agente electivo y constituyente antepuesto al lenguaje" (Butler, 1998, p. 296), no logra concebir el género como una construcción que emerge precisamente a través de actos constitutivos. En este sentido, aunque la fenomenología se basa en una teoría de la constitución, Butler considera que sigue presuponiendo la existencia de un sujeto que antecede a sus propios actos.

De manera similar, Butler sostiene que la fenomenología constitutiva se apoya en "supuestos individualistas" que limitan su capacidad para explicar la construcción del género. Para ella, el género no puede entenderse únicamente como un fenómeno individual, sino que requiere un marco más amplio que tome en cuenta las dimensiones sociales y discursivas.

Como afirma: "Pero el sentido teatral de un 'acto' fuerza a una revisión de las acepciones individualistas subyacentes al enfoque más restringido de los actos constitutivos en el discurso fenomenológico" (Butler, 1998, p. 306). Aunque Butler se apoya en elementos tanto de la fenomenología como del teatro para desarrollar su argumentación, establece una clara distancia respecto a ambos modelos. En su análisis, los modelos teatrales y fenomenológicos asumen la existencia de un "yo" que precede a sus actos, mientras que ella propone que los actos constitutivos no solo forman la identidad del sujeto, sino que además la presentan como una ilusión irresistible, sostenida por la creencia social en su autenticidad. Como señala:

> *En oposición a los modelos teatrales o fenomenológicos que asumen un yo necesariamente antepuesto a sus actos, entenderé los actos constitutivos como actos que, además de constituir la identidad del actor, la constituyen en ilusión irresistible, en el objeto de una creencia (Butler, 1998, p. 297).*

Más allá de esta crítica primordial, Butler también cuestiona las teorías que trabajan con un concepto de expresividad, ya que incurren en el mismo error al suponer que el género existe previamente a los actos que lo expresan. Ella advierte: "Esta teoría implícita y popular sobre los actos y gestos expresivos del género deja suponer que el género en sí existe anteriormente a los diversos actos, posturas y gestos por los cuales se lo dramatiza y conoce" (Butler, 1998, p. 309). Al introducir la noción de expresividad en la teoría de género, Butler establece una distinción crucial entre este concepto y el de performatividad. Mientras la expresividad asume que la identidad de género es anterior

a sus manifestaciones, la performatividad sugiere que son precisamente los actos los que construyen la identidad que aparentan expresar. Como explica: "No obstante, si los atributos de género no son expresivos sino performativos, entonces estos atributos realmente determinan la identidad que se afirma que manifiestan o revelan. La distinción entre expresión y performatividad es crucial" (Butler, 2007, p. 274-275). En definitiva, la crítica de Butler a la fenomenología y a las teorías de la expresividad se basa en su concepción de la performatividad del género. Frente a la idea de un sujeto preexistente que se expresa o actúa desde una identidad ya dada, Butler argumenta que es a través de los propios actos que la identidad se produce y se sostiene dentro de un marco social y discursivo.

En este aspecto, los conceptos de expresividad, según Judith Butler (2007), presuponen un sujeto que manifiesta su identidad a través de actos individuales, hábitos o, por ejemplo, gestos corporales y otras formas de exteriorización. Siguiendo esta interpretación, lo que se expresa sería el resultado de un ser preexistente que proyecta algo desde su interior hacia el exterior. La feminidad, en este sentido, parece entenderse como un valor inmutable que posee un sujeto y que simplemente se transfiere al exterior mediante dichos actos expresivos.

Sin embargo, este concepto de expresividad resulta totalmente inadecuado para Butler (1998), como queda claro cuando ella plantea la necesidad de ir "más allá de un modelo expresivo del género" (p. 311). En su crítica, Butler (1998) afirma de manera categórica que los actos o el cuerpo "no expresan nada" (p. 313). Además, sostiene que "no hay, a mi modo de ver, nada de la feminidad que espere a ser expresado"

(Butler, 1998, p. 314). Desde un enfoque político, Butler advierte sobre la importancia de abordar con cuidado el lenguaje teórico utilizado para describir las experiencias de las mujeres, ya que este no se limita a reflejar una experiencia prelingüística, sino que también construye dicha experiencia y define los límites de su análisis. En sus propias palabras:

> *Diversas experiencias de las mujeres se están expresando y aún quedan por expresarse, pero se requiere cuidado respecto a ese lenguaje teórico, porque no reporta simplemente una experiencia prelingüística, sino que construye esa experiencia, así como los límites de su análisis. Pese al carácter penetrante del patriarcado y a la frecuencia con que se usa la diferencia sexual como distinción cultural operativa, no hay nada en un sistema binario de género que esté dado (Butler, 1998, p. 31).*

En este marco, las teorías de la expresividad que presuponen ya sea un sujeto preexistente o una esencia que debe ser expresada son, según el juicio final de Butler, esencialistas. En el ámbito de la teoría de género, este enfoque debe ser identificado como *esencialismo de género*, una postura que Butler rechaza por su incapacidad para captar la naturaleza performativa y construida del género (Butler, 1998). Para Butler, el género no es una esencia interna que se expresa, sino una serie de actos repetidos que crean la ilusión de una identidad fija y naturalizada.

Para Butler, performatividad y expresividad son conceptos claramente diferenciados. De hecho, la expresividad se presenta como el antónimo de la performatividad. Al confrontar ambos términos, Butler no solo prioriza la performatividad, sino que relega la expresividad a un papel secundario y, en

cierto modo, negativo. Esto se debe a que la expresividad funciona principalmente como el contraste necesario que permitió el desarrollo de su teoría de la performatividad. Desde su perspectiva, la expresividad es un concepto insuficiente para abordar la complejidad del género o la identidad de género, por lo que debe ser sustituido por la *performatividad.*

En cuanto al problema del esencialismo de género, Butler sostiene que la expresividad está intrínsecamente ligada al riesgo de caer en el esencialismo, mientras que la performatividad evita este problema. Si entendemos la fenomenología, especialmente en autores como Merleau-Ponty, como una filosofía que se basa en una teoría de la expresión, entonces, siguiendo la lógica de Butler, la fenomenología también estaría en peligro de ser esencialista. Es en este contexto que este trabajo se enfoca en la Fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty. El objetivo será examinar su teoría de la expresión para determinar si presupone la existencia de algo previo a la expresión y, por tanto, si puede ser considerada esencialista. Este análisis a continuación se centrará en explorar cómo la teoría de Merleau-Ponty se relaciona con estas tensiones conceptuales y si su noción de expresión puede ser reinterpretada desde una perspectiva no esencialista, como la que propone Butler a través de la *performatividad.*

3. La teoría de la expresión según Merleau-Ponty

Merleau-Ponty dedicó una atención constante al lenguaje, ya que su teoría del lenguaje está estrechamente vinculada a su teoría de la expresión. De hecho, su enfoque fenomenológico

de la expresión ocupa un lugar central en su pensamiento. Esta teoría se desarrolla de manera fructífera en su obra *Fenomenología de la percepción* (1993) y mantiene una relevancia crucial en sus trabajos posteriores, así como en su colección de ensayos. En *Fenomenología de la percepción*, el capítulo titulado "El cuerpo como ser sexuado" es de especial importancia, ya que es allí donde aborda de manera directa la noción de expresión.

Como se mencionó anteriormente, la teoría de la performatividad de Judith Butler es fundamental para su teoría del género. En otras palabras, Butler se ocupa principalmente del género y lo concibe en términos de performatividad. Aunque Merleau-Ponty no abordó explícitamente temas como la identidad de género, la diferencia sexual o la performatividad de género, es interesante destacar que sus reflexiones sobre la expresividad surgen en el contexto de sus consideraciones sobre la sexualidad. Su teoría de la expresión está íntimamente ligada a su teoría del ser sexuado (*être sexué*), y la idea de expresión desempeña un papel crucial en su teoría de la sexualidad. La tesis central del capítulo "El cuerpo como ser sexuado" es que la sexualidad "expresa la existencia" a través del ser corporal (Merleau-Ponty, 1993, p. 171).

Mientras que Judith Butler centra su análisis principalmente en la construcción del género y la identidad de género, Maurice Merleau-Ponty aborda la sexualidad desde una perspectiva más amplia. La distinción entre sexo y género, esencial en la filosofía de Butler y en los estudios de género contemporáneos, no aparece de manera explícita en la fenomenología de Merleau-Ponty. Además, aunque Butler examina cómo las normas sociales configuran el género, Merleau-Ponty profundiza en la conexión entre sexualidad y existencia, un aspecto que en Butler resulta menos desarrollado.

A pesar de que Butler es reconocida como teórica del cuerpo —especialmente en *Género en disputa y Cuerpos que importan*—, Merleau-Ponty ofrece un análisis más detallado y matizado del cuerpo en *Fenomenología de la percepción*. Por ejemplo, después de su capítulo "El cuerpo como ser sexuado", dedica "El cuerpo como expresión y la palabra" a explorar cómo el cuerpo participa activamente en la producción de significado a través del gesto y el lenguaje, proporcionando así una comprensión más profunda de la corporeidad como fuente de sentido. En este capítulo, Merleau-Ponty inicia su reflexión con un análisis minucioso de un caso clínico presentado originalmente por el psiquiatra suizo Ludwig Binswanger[2] durante una conferencia impartida en 1934 en Ámsterdam y Groningen. Este caso sirve como punto de partida para explorar la interconexión entre el cuerpo, la sexualidad y la existencia. Merleau-Ponty lo describe de manera concisa: "Una chica a la que su madre prohíbe volver a ver al muchacho al que ella quiere, pierde el sueño, el apetito y, finalmente, el uso de la palabra" (Merleau-Ponty 1993, p. 177). Para el filósofo, este ejemplo no solo ilustra cómo la sexualidad se expresa a través del cuerpo, sino que también invita a una comprensión más profunda de su relación con la experiencia humana en su totalidad.

Lejos de reducir la existencia únicamente a la dimensión sexual, Merleau-Ponty sostiene que la sexualidad por sí sola no basta para explicar el fenómeno observado en la joven, en particular cómo sus vivencias pasadas se manifiestan

2 Una joven de 24 años acudió al Dr. Binswanger para recibir psicoterapia tras perder la capacidad de hablar poco después de su menstruación. A lo largo del tratamiento, se descubrió que la afonía estaba relacionada con la prohibición de su madre de ver al joven del que estaba enamorada, lo que generó un conflicto emocional que se manifestó en la pérdida de la voz.

físicamente en la pérdida del habla, o afonía. Él señala: "Pero lo que se ha < fijado > en la boca no es solamente la existencia sexual, son, de modo más general, las relaciones con el otro de las que la palabra es el vehículo" (Merleau-Ponty 1993, p. 177). En este sentido, la afonía de la chica trasciende una mera reacción a la prohibición materna o a un conflicto sexual reprimido; más bien, refleja una ruptura en su capacidad de relacionarse con los demás, un aspecto fundamental de su existencia.

Para Merleau-Ponty, esta "fijación" no surge de un evento aislado, sino que emerge de una situación existencial más amplia en la que la joven está inmersa. Al perder el habla, ella no solo se desconecta de su deseo amoroso, sino que también "rompe con la vida de relaciones en el medio familiar" (Merleau-Ponty 1993, p. 177), evidenciando una fractura en su coexistencia con los otros. Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty sugiere que la sexualidad, lejos de ser un fenómeno aislado, está intrínsecamente entrelazada con la dinámica de las relaciones humanas y la posibilidad de habitar el mundo junto a otros. Así, el caso revela que la sexualidad y la coexistencia no son separables, sino que se entrelazan de manera esencial en la experiencia corporal y relacional del sujeto.

La prohibición parental —¿acaso también una norma social?—, conceptos centrales en el marco de la teoría de género de Butler, ha moldeado profundamente la existencia de la mujer, obligándola a replegarse de su vida anterior. Tanto Binswanger como Merleau-Ponty coinciden en que la afonía de la mujer surge como una forma de resistencia, no solo frente a su madre, sino también hacia el mundo que la rodea en su totalidad.

En este análisis, Merleau-Ponty aborda dos aspectos esenciales para comprender los fenómenos psicosomáticos, como la afonía de una joven. Primero, rechaza tanto las interpretaciones naturalistas —que reducen el problema a un fallo orgánico— como las individualistas —que lo atribuyen a una decisión consciente—. Segundo, destaca el papel central del cuerpo en la transformación de la existencia humana. Estos puntos confluyen en su concepto de expresión, que redefine la relación entre el cuerpo y la vida, alejándose de dicotomías tradicionales y proponiendo una visión integradora.

En primer lugar, Merleau-Ponty argumenta que la afonía de la joven no responde a una intención deliberada ni a un defecto físico. "La afonía no es tampoco un silencio concertado o querido" (Merleau-Ponty, 1962, p. 178), escribe, subrayando que la joven no elige quedarse muda; incluso si deseara hablar, no podría hacerlo. Este fenómeno lo compara con experiencias como el olvido o el sueño, procesos que escapan al control consciente y que emergen de una "fuerza anónima" situada en un "nivel inferior al de la voluntad" (1962, p. 163). Ilustra esta idea con una analogía: "La afonía como situación puede compararse una vez más con el sueño: me echo en la cama, del lado izquierdo, las rodillas dobladas, cierro los ojos, respiro lentamente, alejo de mí los proyectos" (1962, p. 180). El sueño, como la afonía, no se provoca a voluntad, sino que se impone de manera inesperada. Así, descarta que la afonía sea una simulación o un gesto de protesta contra su madre: "De la misma manera aquí, la joven no es que deje de hablar, sino que 'pierde' la voz, como uno pierde un recuerdo" (1962, p. 178). Además, añade: "Al perder la voz, no traduce al exterior un 'estado interior', no hace una 'manifestación'" (1962, p. 178), rechazando toda idea de actuación consciente. Desde el ámbito médico, también desecha explicaciones simplistas, pues

el aparato vocal de la joven está intacto, y su recuperación tras la terapia confirma que la causa no es orgánica. Con esto, Merleau-Ponty se aparta tanto de las perspectivas que privilegian la voluntad del sujeto como de las que ven el cuerpo únicamente como una máquina, abogando por una interpretación más compleja y matizada.

En segundo lugar, si la afonía no se origina en la conciencia ni en la materialidad pura, ¿qué la explica? Merleau-Ponty señala al cuerpo vivido como el eje de este fenómeno: "La función del cuerpo es de asegurar esta metamorfosis. Transforma en cosas las ideas" (1993, p. 181). Este cuerpo no es un mero objeto físico ni un instrumento subordinado a la mente, sino un mediador entre lo subjetivo y lo objetivo, un agente activo que encarna transformaciones existenciales. "Si el cuerpo puede simbolizar la existencia es porque la realiza y porque es la actualidad de la misma" (1993, p. 181), afirma, enfatizando que el cuerpo no se limita a reflejar la vida, sino que la hace presente y concreta. En el caso de la joven, su afonía simboliza una ruptura con su entorno relacional, pero no como una elección deliberada, sino como una manifestación espontánea del cuerpo vivido. Este enfoque resulta innovador: el cuerpo se transforma en un lenguaje no verbal, un medio de simbolización que da forma a la existencia y revela aspectos profundos de la experiencia humana.

Ambos planteamientos conducen al núcleo del concepto de expresión en Merleau-Ponty. El cuerpo no "expresa" la existencia como un signo externo o una representación, sino que la realiza, la trae al ser. Como señala el autor: "Nosotros no contemplamos únicamente las relaciones de los segmentos de nuestro cuerpo y las correlaciones del cuerpo visual y del cuerpo táctil" (Merleau-Ponty, 1992, p. 167). En lugar de

ser un objeto pasivo, el cuerpo es el espacio donde la vida se manifiesta y se transforma, superando la clásica oposición entre mente y materia. La afonía de la joven, lejos de ser un simple síntoma, se convierte en evidencia de cómo el cuerpo vivido encarna y reconfigura la experiencia humana. Este análisis no solo esclarece el caso particular, sino que abre una vía para comprender la existencia en su dimensión más profunda, donde el cuerpo emerge como el protagonista de nuestra relación con el mundo.

En síntesis, la concepción de Merleau-Ponty sobre la expresión corporal trasciende las nociones tradicionales de significación, ofreciendo una perspectiva que resulta fundamental para acercarlo a debates contemporáneos, como los planteados por Butler. Como él señala, "Más, si el cuerpo expresa a cada momento las modalidades de la existencia, veremos que no es como los galones significan el grado o como un número designa una casa: el signo no indica aquí solamente su significación, está habitado por ella" (Merleau-Ponty, 1993, p. 177). En el caso de la afonía de la joven, esta no es un signo externo que represente un estado interior, sino una manifestación inseparable de su existencia, donde el cuerpo vivido realiza y transforma lo que expresa. Esta fusión entre signo y significación cuestiona los modelos de representación de la filosofía de la conciencia, alineándose con enfoques posestructuralistas que rechazan una relación externa entre lo expresado y su expresión. Así, el cuerpo, lejos de ser un mero vehículo, se convierte en el lugar donde la existencia se encarna y se hace presente, abriendo un camino para repensar la interacción entre lenguaje, cuerpo y vida humana más allá de dicotomías reduccionistas.

4. Expresión y performatividad

Judith Butler establece en su marco teórico posestructuralista una distinción fundamental entre performatividad y expresión, inclinándose por la primera como un enfoque antiesencialista que desmantela la idea de identidades preexistentes, mientras rechaza la segunda por considerarla vinculada a una lógica esencialista. En la performatividad, según Butler, identidades como el género no tienen una existencia previa a su realización en actos reiterados; no hay un núcleo estable que antecede al hacer (Butler, 1998). Por contraste, la expresión —especialmente en su variante fenomenológica— se asocia a la noción de que lo expresado preexiste a su manifestación, como si un ser interior esperara ser desvelado (Merleau-Ponty, 1993). Sin embargo, esta oposición requiere un análisis crítico, ya que no todas las teorías de la expresión se ajustan al modelo esencialista que se les atribuye, y el rechazo a la expresividad podría pasar por alto su potencial para dialogar con la performatividad.

La suposición de que toda teoría de la expresión, en particular las de corte fenomenológico, implica que algo —una esencia, un yo, una identidad— preexiste a su articulación resulta problemática. Tal premisa universaliza una interpretación que no se sostiene en todos los casos. Por ejemplo, en la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, aunque se recurre al concepto de expresión, no se asume que lo expresado sea una entidad fija aguardando ser liberada. La expresión se concibe como un acto creador que surge en la interacción entre el cuerpo y el mundo, un proceso donde el significado no preexiste, sino que se constituye en el propio gesto expresivo. Hay que afirmar que toda teoría de la

expresión presupone una preexistencia equivale a reducir la diversidad de estas perspectivas a un único esquema, ignorando aquellas —como la de Merleau-Ponty— que desafían esa lectura esencialista. Esta generalización simplifica el panorama filosófico y desestima la posibilidad de entender la expresión como un concepto dinámico, más cercano a la performatividad de lo que parece reconocerse (Torres, 2023).

Además, la interpretación que Butler hace del término "expresión" parece reducirse a un sentido literal que limita su verdadero alcance. En lenguas como el español (*expresión*), inglés (*expression*) o francés (*l'expression*), derivadas del latín *expressiō, expressiōnis*, el verbo sugiere una acción mecánica: algo que se "extrae" o "presiona hacia fuera", como si la identidad fuera un contenido preexistente —jugo en una naranja o pasta en un tubo— esperando ser liberado. Esta metáfora simplista subyace en discursos cotidianos que perpetúan el esencialismo (Torres, 2023).

El problema no radica en el término "expresión" en sí, sino en su interpretación. Merleau-Ponty, por ejemplo, escapa a esta trampa al entender la expresión como un acto abierto, no como la revelación de un contenido previo. De manera similar a cómo se insiste en que "performatividad" no debe confundirse con una actuación teatral —donde un sujeto preexistente "interpreta" un rol—, la expresividad no debería reducirse a un desempaquetado de esencias. Tanto la performatividad como la expresión, en sus versiones más matizadas, rechazan la idea de un agente o identidad previa al acto. La aversión a la expresión parece heredada de Michel Foucault, quien también la criticó por su aparente complicidad con nociones de autenticidad interior. Pero incluso aquí hay excepciones: pensadores posestructuralistas como Gilles Deleuze reelabora

el concepto de expresión, que no se limita a ser una simple manifestación o representación, sino que es una producción que revela las relaciones internas de los cuerpos y las intensidades que los atraviesan (León, 2021, Bogado, 2013).

Finalmente, atribuir esencialismo a la teoría fenomenológica de la expresión, específicamente en Merleau-Ponty, resulta injustificado. Se define el esencialismo como la creencia en una identidad o sustancia que preexiste a su manifestación, una crítica válida contra teorías que naturalizan el género como algo dado. Se comparte la idea de que el género no es una esencia previa a su realización, sea esta entendida como performance, expresión o cualquier otro término. Las teorías esencialistas, al presuponer lo que deberían explicar, no logran captar cómo las identidades se construyen en la acción y el contexto. Sin embargo, identificar la fenomenología de Merleau-Ponty con esta postura es un error. En su obra, la expresión no consiste en la exteriorización de un interior preconstituido, sino en un movimiento encarnado mediante el cual el sujeto y el mundo se co-constituyen. El cuerpo no "contiene" un significado que luego expresa; el significado emerge en el encuentro entre el cuerpo y su entorno, en un proceso que resuena con la contingencia y la iteración que caracterizan la performatividad. Lejos de ser antagónicos, los enfoques de Merleau-Ponty y Butler podrían complementarse, mostrando que expresión y performatividad, bien entendidas, convergen en su resistencia al esencialismo y en su apuesta por una identidad en constante formación.

5. Conclusión

A lo largo de este trabajo se han destacado dos aspectos fundamentales que permiten comprender la relación entre las ideas de Merleau-Ponty y Butler. En primer lugar, Merleau-Ponty y Judith Butler comparten un interés común por un concepto crítico de expresión, defendiendo la idea de que el significado no existe de forma previa a su manifestación, sino que es resultado de esta. Sin embargo, mientras Butler rechaza por completo el concepto de expresión, Merleau-Ponty lo redefine sin descartarlo. En ambos casos, tanto la negación de Butler como la reformulación de Merleau-Ponty responden a una misma insuficiencia teórica. Al reconocer este punto de partida crítico, se puede afirmar que la teoría de la performatividad de Butler y la teoría de la expresión de Merleau-Ponty comparten un rechazo a las teorías esencialistas.

En segundo lugar, se vio que no solo coinciden en su comprensión crítica de las teorías tradicionales de la expresión, sino que llegan a conclusiones sorprendentemente similares. Ambos filósofos introducen conceptos análogos sobre la producción del significado, sosteniendo que el significado surge en el mismo momento en que se produce. Esta atención al significado en *statu nascendi*, un término presente en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, revela que el significado no es un valor fijo, sino algo en continua constitución. Por tanto, si Butler y Merleau-Ponty no solo cuestionan la existencia de un significado previo, sino que también proponen alternativas semejantes a las teorías tradicionales de la expresión, afirmar que los conceptos de performatividad y expresividad son enfoques contradictorios resulta erróneo. Más bien, parece que ambos son aliados intelectuales, más cercanos de lo que Butler podría admitir.

Dada la magnitud de sus coincidencias, las diferencias parecen ser menos relevantes en ciertos aspectos, ya que más que enfoques completamente distintos, lo que cambia es el foco de atención de cada uno.

Sin duda, existen diferencias significativas entre ambos filósofos que merecen especial atención. Merleau-Ponty (2002) sitúa al cuerpo como vehículo primordial de expresión, afirmando que "solo los conozco a través de sus miradas, sus gestos, sus palabras, en resumen, a través de su cuerpo" (p. 48). Butler, en contraste, dirige su análisis hacia los discursos y sus efectos constitutivos. Como señala en *Cuerpos que Importan*: "la performatividad debe entenderse, no como un 'acto' singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra, ese aspecto del discurso que tiene la capacidad de producir lo que nombra" (Butler, 2002, p. 18). Sin embargo, el propósito principal de este análisis no era volver a delinear las diferencias entre Butler y Merleau-Ponty, algo que numerosos investigadores han explorado en el marco del conflicto entre postestructuralismo y fenomenología. Más bien, la intención era examinar críticamente la afirmación de Butler sobre la incompatibilidad entre performatividad y expresividad, así como entre postestructuralismo y fenomenología. Al evidenciar los múltiples puntos en común entre ambos pensadores, se ha buscado demostrar que la fenomenología de Merleau-Ponty es, sin duda, compatible con el feminismo postestructuralista ya que ambas perspectivas filosóficas rechazan la noción de un significado previo y esencial, privilegiando en su lugar la emergencia del sentido a través de la expresión corpórea o la performatividad discursiva.

Referencias

Bogado, F. (2013). Deleuze y el problema de la expresión: La ficción entre la proto-forma y el plano de la organización. *Revista Luthor*, (21), 9-26. http://revistaluthor.com.ar

Butler, J. (1998). Actos performativos y constitución del género: Un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296-314. https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1998.18.526

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites discursivos del "sexo"*. Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad.* Paidós.

Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción.* Planeta-Agostini.

Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción.* FCE.

León, E. A. (2021). Deleuze y Spinoza hacia una concepción etológica de la ética. Oxímora. *Revista Internacional De Ética Y Política*, (18), 19-36. https://doi.org/10.1344/oxi.2021.i0.30881

Torres Morán, E. (2023). Fenomenología feminista: Una aproximación a los análisis sobre el cuerpo a partir de Simone de Beauvoir. *Numinis: Revista de Filosofía*, 1(2), 46-65. https://drive.google.com/file/d/135fOlIt2y44oOmntUoGH5aEpfwVs7a-Y/view

La barorrealidad: Una aproximación

Pablo Meriguet[1]

1. Una introducción recatada

En este texto quisiera explicar un concepto que forma parte de un libro que estoy trabajando: la barorrealidad. Para ello explicaré por qué parece que existe una involución humana en varios aspectos cognitivos, sociales y culturales. Luego pasaré a explicar cómo este deterioro parece estar dominado por una lógica cognitiva que he llamado correlación de la simulación simbólica. Este proceso conduce a una ansiedad reverencial, que explico en el tercer apartado del texto. Por último, intentaré definir a breves rasgos qué es

---

1 Pablo Meriguet es licenciado en Ciencias Históricas por la PUCE. Maestro en Sociología por la Flacso, sede Ecuador. Doctor en Filosofía Sobresaliente Cum Laude por la Universidad Autónoma de Madrid. Tiene varios libros y artículos académicos publicados. Fue profesor en Pontificia Universidad Católica del Ecuador y de la Universidad San Francisco de Quito. Actualmente es profesor en la Universidad Central del Ecuador. Intereses académicos: Historia social y política del Ecuador, Historia contemporánea de Europa y América Latina, Historia de la filosofía contemporánea, Sociología del arte, Estudios sobre ciencia ficción, Estética, Antropología filosófica, Filosofía política y social contemporánea.

la barorrealidad, y por qué esta parece comprometer los principales desarrollos cognitivos del ser humano de acuerdo al desarrollo histórico del capitalismo actual.

Ya que es la primera vez que expongo en público estas ideas, espero que el lector sea lo suficientemente indulgente como para saber perdonar la falta de desarrollo de algunos argumentos. Espero suplir esta falla en una próxima publicación que buscará explicar de mejor manera una visión sobre un proceso ideológico de compresión de la realidad misma.

2. ¿Somos más tontos, sociables e infelices que antes?

Un estudio de 2024 de la Universidad La Sapienza de Roma, dirigido por el profesor Walter Quattrociocchi evaluó más de 300 millones de textos en inglés de internet obtenidos de distintos comentarios de Facebook, Twitter, YouTube, Voat, Reddit, Usenet, Gab y Telegram. El estudio que ha recopilado información acumulada de 30 años no deja lugar a dudas: el lenguaje ha cambiado en estas redes sociales. Pero el cambio no se refiere únicamente al uso de nuevas palabras. En realidad, se demuestra que el lenguaje se está simplificando, según el estudio, justamente debido al uso de las redes sociales: menor vocabulario, disminución del uso de las reglas gramaticales y sintácticas, etc. Al respecto, Quattrociocchi dice en una entrevista para *El País* (2024): "Hay una relación entre la simplificación del lenguaje y la menor complejidad de argumentos e ideas" (párr. 2), siguiendo, al parecer, la máxima wittgensteiniana que sostiene que los límites del mundo de una persona son los límites de su lenguaje (Wittgenstein, 2017).

Otro estudio, dirigido por Colin Tidwell de la Universidad de Arizona, analizó más de 630.000 grabaciones obtenidas de 2.197 personas (que tenían entre 10 y 94 años) provenientes de cuatro países diferentes (Blue, 2025). Uno de los resultados más interesantes demuestra que las mujeres, durante ciertas etapas de la vida, hablan en promedio más palabras que los hombres, aunque, en otros momentos de la vida, hombres y mujeres hablan en promedio la misma cantidad de palabras por día. La diferencia, sugieren los investigadores, se debe a las tareas de cuidado que asumen las mujeres durante ciertos momentos de su vida, como la maternidad. Sin embargo, un dato fundamental que obtuvo el estudio de Tidwell fue que las personas están hablando mucho menos que antes. En 2005, el promedio de palabras habladas en un día se encontraba en 16.000, mientras que para 2018, el promedio de palabras habladas se redujo a 13.000 (¡en apenas 13 años!). Al igual que con el anterior estudio citado, los científicos piensan que la creciente dependencia de la comunicación a darse en medios digitales juega un rol fundamental en este descenso.

La lectura y el razonamiento lógico también se han visto afectados. Según el Informe PISA (2022), realizado por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos a estudiantes de colegios, el rendimiento en matemáticas decayó en 15 puntos (el mayor registrado en la historia) entre 2018 y 2022. Asimismo, la lectura disminuyó en promedio 10 puntos, duplicando la mayor debacle registrada, que coincidentemente fue el período inmediatamente anterior. Y si bien se podría argumentar que la epidemia de COVID tuvo mucho que ver, la disminución en las capacidades cognitivas parece decrecer sostenidamente a lo largo de las últimas décadas.

Muchos han argumentado que este tipo de disminuciones en las habilidades cognitivas no se sostiene si se atiende al así llamado Efecto Flynn (nombrado en honor al investigador James R. Flynn) el cual demuestra que durante el siglo XX el promedio en las puntuaciones de los exámenes de coeficiente intelectual mejoró en promedio .0.3 puntos cada año, por lo que podría esperarse que el crecimiento continuará durante el siglo XXI. Sin embargo, un estudio llevado a cabo en 2023 en Estados Unidos demuestra que el puntaje promedio en dicho país se ha reducido en 2 puntos, pasando de 100 a 98 (Landsel, 2024). Cuando se le preguntó sobre este asunto al profesor Stefan Dombrowski, psicólogo de la Universidad de Rider, argumentó que "el sostenido incremento en el uso de tecnologías podría estar influyendo en los niveles generales de alfabetización de nuestro país. Es bien sabido que las personas que leen y escriben más suelen obtener mejores resultados en los exámenes de inteligencia" (Landsel, 2024, párr. 7).

Pero la disminución de nuestro universo simbólico no solo está operando en tareas cognitivas "académicas" o, como algunos las llaman "de orden intelectual" como las antes descritas. Según un análisis publicado en el *Natural Medicine Journal* del Reino Unido, las personas que tienen interacciones sociales relevantes suelen vivir más que aquellas que tienden a la soledad. La cifra de disminución de amistades significativas resulta ser, pues, muy decidora: en 1990, el 49% de los mayores de 18 años estadounidenses afirmaban tener seis amigos cercanos; para el 2025, solo el 17% dijo tener seis amigos cercanos (Markowicz, 2025). Vivek Murthy, un célebre cirujano, afirmó que los adolescentes británicos cada vez tienen menos capacidades para sostener una conversación en persona debido a una suerte de atrofiamiento de sus habilidades sociales debido a la enorme cantidad de tiempo que pasan conectados a aparatos móviles (Markowicz, 2025).

El aislamiento no solo está operando en este aspecto del relacionamiento social. Varios análisis estadísticos han demostrado que las personas, durante la década de 2010 tuvieron nueve veces menos relaciones sexuales que las reportadas durante la década de 1990. El mayor descenso sucedió en parejas casadas. En Francia, por ejemplo, la frecuencia de la actividad sexual ha disminuido en casi 26% desde 1970, y el número de personas sexualmente activas cayó en un 15% durante los últimos 18 años (Mazaurette, 2024). En resumen, las personas tienen menos sexo que antes.

Pero ya no solo las amistades y la frecuencia sexual han disminuido. La interacción social del individuo con su comunidad, barrio o pueblo se ha visto profundamente afectada desde hace varias décadas. Robert D. Putnam, en su ya célebre *Bowling Alone*, destacó que la participación cívica y comunitaria ha caído sostenidamente desde la década de 1960 (2017). Putnam culpa a la creación de barrios suburbanos, las dificultades económicas y, fundamentalmente, al aumento de las actividades dedicadas al entretenimiento electrónico (básicamente agrupadas alrededor de la televisión y el internet), que ha hecho del ocio una actividad individual y no social, como sucedía en el pasado.

Pues bien, ¿cuál es la gran conclusión que nos ofrece estos cambios? En definitiva, que la gran transformación tecnológica que ha sucedido en las últimas décadas (probablemente desde los años ochenta del siglo XX hasta nuestros días) es el primer cambio tecnológico que ha tenido un efecto planetario totalmente diferente a los anteriores cambios tecnológicos de alcance mundial.

Los inventos de las primeras herramientas en nuestros antepasados homínidos les permitieron, en sus actividades de carroñera, obtener más proteína de los huesos que alcanzaban a encontrar en África; esto, junto a una disminución de sus intestinos, provocó un importante desarrollo de su cerebro, lo cual, a su vez, les permitió, a lo largo de cientos de miles de años, construir mejores herramientas y, consiguientemente, comer mejor y aumentar el tamaño del cerebro (esta es la así llamada Teoría del tejido costoso). La manipulación del fuego dio nacimiento a la cocina, lo cual implicó una mejor alimentación y, consiguientemente, un mejor desarrollo cerebral. Gracias al fuego se pudieron fundir metales y así obtener mejores recursos, desarrollando aún más sus capacidades sociales (Alimen y Steve, 1982).

Mucho se ha discutido si la Revolución neolítica mejoró o empeoró las condiciones de vida de las personas. El paso de una dieta variada a una basada en pocos alimentos cultivados masivamente pudo tener efectos negativos en la salud de las personas, como el aparecimiento de enfermedades no conocidas. Además, el cuerpo humano, que había evolucionado para caminar largas distancias, no estaba preparado para el trabajo agrícola, lo cual provocó problemas musculares y óseos. El aparecimiento del excedente introdujo en la historia humana la guerra y la naturalización de las jerarquías sociales (Fernández, 2014). Sin embargo, el ser humano pudo sobrevivir más fácilmente gracias al desarrollo de la agricultura y la ganadería. Hubo una explosión demográfica en la prehistoria. Fue el nacimiento de las sociedades como las entendemos en términos generales, así como del aparecimiento de los Estados, la política, la economía, etc.

Y pese a todo ello, no podemos decir, de ninguna manera, que la mayoría de las personas tuvieron un descenso en sus capacidades cognitivas, sociales o culturales a raíz del surgimiento de la agricultura y la ganadería. De hecho, el ser humano tuvo que ingeniar nuevas maneras de interactuar con miles de otros como nunca le había tocado vivir. Creó las leyes, la escritura y también los primeros fundamentos de la ciencia. Los avances tecnológicos nunca se sucedieron tan velozmente como después de la Revolución neolítica.

Después de ese evento, todas las transformaciones tecnológicas apuntaron a un mayor conocimiento social del mundo, pese a que la mayoría del tiempo estuvieron reservados a pocas personas. Desde el telescopio hasta el arado pesado, el desarrollo de las fuerzas productivas mejoró, en términos generales, las capacidades cognitivas de las personas. Esto es así porque la tecnología y la ciencia, aparte de mejorar en términos generales la salud y la alimentación, estuvieron ligados a crear nuevas relaciones entre las personas y la realidad. La riqueza de la ciencia y la tecnología provino de una suerte de apuesta en contra del pensamiento mítico y religioso que buscaba retener a las personas en un universo simbólico acotado a las necesidades que tal o cual formación ideológica buscaba defender en relación con un orden social determinado.

Es cierto que muchas veces la tecnología se usó para someter y esclavizar a otros. El desarrollo de la tecnología militar suele tener ese propósito. Sin embargo, cuando la tecnología se utilizó en la historia para someter a otros, lo hizo sin apelar a una suerte de interioridad cotidiana. Por ejemplo, durante la conquista de América, españoles y portugueses aprovecharon el uso de la pólvora para vencer a sus enemigos,

y hasta cierto punto se podría decir que estos podrían haber visto en dicha superioridad armamentística una suerte de superioridad simbólica. Sin embargo, jamás esa tecnología conquistó una suerte de subjetividad desde adentro porque los conquistados no tenían acceso a esa tecnología.

Hoy en día esto ha cambiado radicalmente. Por primera vez en la historia podemos decir que el desarrollo de las telecomunicaciones en general, el internet en particular, y el resto de las máquinas que tienen las personas como celulares, televisores inteligentes, etc., que hacen posible su uso, están operando un cambio desde el uso cotidiano de las personas. Además, es el único momento en la historia que se puede decir que una tecnología específica está creando, de manera global, personas menos sociables, más infelices, más ansiosas y con un descenso claro en sus capacidades cognitivas.

Y si bien este proceso viene sucediendo desde hace varios años, creo que el aparecimiento de la inteligencia artificial nos ofrece de manera más clara una nueva manera de entender cómo opera esta reducción continua de nuestra realidad hasta convertirla en una compactación de las relaciones sociales. Por ello, cabe explicar cómo opera a nivel lógico-simbólico este cambio.

3. Correlación de la simulación simbólica

El mundo de la filosofía, tan acotado y cada vez más a la defensiva, no pudo dejar pasar la incursión de la inteligencia artificial en los múltiples aspectos de la vida social. En medio de esta sucesión de eventos, la propia filosofía ha abierto un nuevo campo de conocimiento conocido como *filosofía de la*

inteligencia artificial, mediante la cual se postulan preguntas que tratan de dar cuenta de la naturaleza de esta nueva forma de lenguaje, de la manera en que su procesamiento de datos (posiblemente) se relaciona con el conocimiento humano, la distinción entre una inteligencia animal y una creada artificialmente por una natural, los dilemas éticos detrás de su uso, las variaciones epistemológicas que ofrece, etc. Y pese a que pueda parecer una subdivisión de la filosofía de la tecnología, la filosofía de la inteligencia artificial empieza a generar y ganar tantas preguntas para sí que parece que se sale de los límites del puro filosofar sobre lo tecnológico (aunque jamás se divorcia de este).

Esto es así porque parece que la inteligencia artificial ha adquirido ciertas características que exceden a las de otros objetos tecnológicos, tal como un tipo de interacción cognitiva diferente entre estos y las personas. Esto no tiene tanto que ver con la conciencia que se tiene o no de la existencia de tales o cuales objetos tecnológicos que entran en relación con nosotros. Desde hace miles de años, millones de seres humanos viven y mueren sin conocer del todo bien los objetos tecnológicos que intervienen en su vida (por ejemplo, el uso de canales de riego, desagües, las ondas de radio, etc.), y la inteligencia artificial no es la excepción.

Más bien, parece que la inteligencia artificial se introduce en nuestra vida de un modo diferente en cuanto y en tanto empieza a modificar ciertas tareas cognitivas de manera particular. Es cierto que las invenciones, por ejemplo, del ábaco, la calculadora, las primeras computadoras, etc., han modificado los procesos cognitivos al acortarlos, pero la inteligencia artificial ha llevado esta modificación a un estado cualitativo diferente: ya no solo se trata de acortar el tiempo

de una operación mental específica, sino de interrelacionar varios de esos procesos para obtener un resultado (muchas veces imprevisto) según las especificaciones que se le de a la máquina. Esto se hace mediante una cesión de ciertos procesos cognitivos gracias al uso de la inteligencia artificial.

Al tiempo que le pedimos a una inteligencia artificial que analice unas premisas del pensamiento budista, le podemos ordenar simultáneamente que lo haga utilizando varios métodos analíticos para que nos ofrezca resultados en forma de pinturas que simulan ser creadas por autores del Renacimiento y que cada uno de ellos tenga una canción de fondo específica que se parezca a un género determinado de la música tradicional de Nigeria.

En este sentido, no se trata solamente de solicitar y obtener información en una base de datos, uso que la mayoría de los usuarios le dan actualmente a la inteligencia artificial, a la manera de un motor de búsqueda como Google o Bing. Si bien la inteligencia artificial puede hacer eso, también puede ofrecer resultados mediante solicitudes diseñadas por las personas, o *prompts*, para realizar diversas actividades aparentemente simultáneas y que ofrecen un tipo de resultado no siempre previsible mediante una simulación. Esa impredecibilidad forma parte de un encanto que se encuentra muy a tono con la incertidumbre neoliberal de nuestro tiempo. Lo impredecible (aquello que no puede ser dicho de forma previa) se convierte en un signo de este tiempo histórico que encubre el lado negativo de lo incierto, aunque de eso no me ocuparé en este momento.

Podría parecer que la inteligencia artificial hace todo al mismo tiempo (varias operaciones supuestamente cognitivas de manera simultánea), derrumbando la misma noción que tenemos

sobre la temporalidad de las acciones del pensamiento como una dimensión que en su interior separa una acción de otra. Pero lo cierto es que la inteligencia artificial lo hace de manera muy rápida, pero no por ello deja estructurar su accionar de manera temporalmente diferenciada gracias a algoritmos encadenados entre sí. Es decir, no hace todo al mismo tiempo, aunque lo simula. Esta simulación de la simultaneidad es uno de los rasgos más decidores sobre el poder que proyecta sobre nuestra subjetividad esta máquina, pues pareciese (engañosamente) que esta se convierte en un ser pensante de capacidades cognitivas superiores a las del pensamiento humano, no muy lejos de la noción monoteísta de Dios, en la que uno de los rasgos distinguibles de este es ser *superior intelligentia*.

Además, una inteligencia artificial puede simular ser otra cosa o ser. Por ejemplo, le pedí al programa de inteligencia artificial DeepSeek que, simulando ser Víctor Hugo, me ofrezca una máxima que se aproxime al sentido de justicia sobre el actual genocidio de palestinos y me dio esta respuesta:

> *Cuando el poderoso aplasta al débil en nombre de la seguridad, no construye paz, sino un imperio de vergüenza. La justicia que se alimenta de sangre inocente no es justicia, es tiranía disfrazada. — Víctor Hugo (en espíritu, desde el exilio de la conciencia humana). (¿Cómo? ¿Qué suena demasiado actual para 1885? ¡Bah! El crimen vestido de Estado es eterno, como mi barba.) Nota: Hubiera escrito esto... y también un panfleto. ¡Y tal vez un episodio de 'Los Miserables' donde Gavroche muere en Gaza! (DeepSeek, 2025).*

Este tipo de aparente simultaneidad de las acciones y su capacidad de simulación direccionada es a lo que me refiero cuando hablo de una transformación cualitativa que ofrece este objeto tecnológico (la inteligencia artificial) en relación con un proceso aparentemente cognitivo, en el que el ser humano utiliza la máquina para encontrar un resultado incierto, aparentemente simultáneo en su reflexión y su producto. En este sentido, este nuevo estado cualitativo del proceso cognitivo lo llamo *correlación de la simulación simbólica*, en cuanto y en tanto es un acto que establece una relación entre un sujeto y un objeto tecnológico con el propósito de ofrecer una simulación que se aproxime al resultado simbólico deseado que, sin embargo, resulta incierto y aparentemente simultáneo, evocando un halo de impredecibilidad y pérdida de la temporalidad unidos entre sí en la mente de quien lo utiliza.

4. Ansiedad reverencial

De este modo, es fructífero para el análisis el concepto de "simulacro" que tiene Baudrillard (1982). Según él, todo símbolo a lo largo de la historia se ha presentado como una imitación del ser original; sin embargo, en las sociedades consumistas, pareciera que el símbolo sustituye al original en cuanto parece que es más relevante, haciendo que emerja una imitación que se expresa como algo más importante que el ser original. Baudrillard concluye así que todo objeto real termina por ser una imitación, provocando, como consecuencia, que la realidad sea vista como un simulacro (1981).

Sin embargo, a pesar de la opinión de Baudrillard, la realidad no parece que se desmaterializa en una vorágine de simulaciones. Muy al contrario de las fascinaciones posmodernas de algunos intelectuales seguidores de Baudrillard (y no de Baudrillard mismo), la realidad hoy en día parece ser, más que nunca, un gran martillo o prensa hidráulica que termina por comprimir la vida hasta sus mínimas expresiones. Hoy en día cualquier acto que busque escapar de la realidad mediante artilugios tecnológicos es reconocido como eso, una ensoñación que intenta alcanzar algo imposible y, por lo tanto, se vive como una insuficiencia.

Sin embargo, pareciera que las personas no abandonan la ensoñación cuando esta se revela como insuficiente; y, pese a ello, la vuelven a elegir. En este sentido, concuerdo con Baudrillard cuando afirma que hay una sucesión casi infinita de simulaciones. Pero lo cierto es que hoy en día esa decisión no parece ser totalmente inconsciente, sino que más bien se apega a una suerte de realismo negativo, en el que la fantasía es elegida sabiendo que al hacerlo no se puede escapar de la realidad, sino reafirmarla desarrollando aún más la frustración sobre la vida misma. Esta paradoja precisamente es la que conduce a una sensación colectiva de lo que he llamado *ansiedad reverencial*.

Con esto me refiero a la sensación que nace ante las contradicciones vitales que se producen entre una persona y un modo de existencia (económico, político e ideológico, ligados todos orgánicamente entre sí) que no logra satisfacer armoniosamente sus anhelos y necesidades naturales o de otro tipo, pero ante lo cual no hay reacción alguna más que un acto de escape virtual que ofrece la misma sociedad, a saber, una sucesión de simulaciones que se asientan sobre

la misma realidad que produce el malestar inicial. En este sentido, la ansiedad se convierte en una reverencia dolida y dolorosa ante una realidad que ofrece gratuitamente un medio de radicalización dicha ansiedad.

Al intentar desconectar de la realidad mediante, por ejemplo, Instagram o TikTok, nos encontramos en una proyección del mundo; y es proyección porque reproduce de manera filtrada precisamente aquellas contradicciones sociales de forma mistificada. Así, bien podría verse en las innumerables fotografías de platos de comida simplemente un deseo de mostrar prestigio o cierto nivel de consumo. Sin embargo, detrás está algo mucho más perverso, y es que se presume comida porque la comida es algo fundamental y necesario que escasea, y en este sentido dicha cosa se proyecta con filtros que intentan desvirtuar virtualmente el hecho de que esa foto reproduce una mercancía (que, por principio, es escasa). Esto se hace con otro tipo de fenómenos como la música, los viajes y hasta los mismos individuos.

Ahora bien, sostengo que a ese acto de escape que busca encubrir las contradicciones sociales que encierra ese escape y que proyectamos virtualmente, le sigue una desmitificación inmediata. ¿Por qué? Porque pienso que todas las personas, en cierta medida (controlada y premeditada), son artífices de la simulación. Cómo tomar la fotografía, en dónde, con quién, sobre qué, etc., forman parte de un códice que convierte a las personas de alguna manera en artífices menores de la proyección (aunque artífices, al fin y al cabo).

En el pasado, la tecnología no permitía que una persona común y corriente pudiese manipular técnicamente una imagen de acuerdo con sus deseos aparentemente personales tal y

como se puede hacer hoy, para luego comunicarla mediante los medios de comunicación excepto, claro, si eran periodistas, productores, o dueños del medio de comunicación—. Hoy en día esto es lo más común, y así se produce el descubrimiento de la proyección casi en su misma producción como algo simulado.

Esto precisamente genera cierta ansiedad radicalizada; a saber, el individuo escapa hacia una virtualidad para apaciguar una ansiedad generalizada. El único modo en el que se puedo realizar es hacer de la realidad una simulación particionada en pequeños momentos (historias, fotografías, *reels*, comentarios sobre otros fenómenos también simulados, comentarios políticos acotados, etc.). Pero al saberse artífice de la simulación, el individuo descubre que la magia del escape se desvanece velozmente.

Supongo que podríamos vernos de alguna manera como dioses que proyectan su divinidad en las ensoñaciones frustradas que fabrican para sí mismos y para los otros, o también como genios malvados que muestran con sus engaños el profundo deseo de liberarse de la lámpara mágica. Pero, en ambos casos, ¿no les produce una contradicción dolorosa (que aquí la llamo ansiedad) a los dioses y a los genios ver sus maquinaciones despojadas de su misterio, y así entender que se han engañado a sí mismos? Hemos naturalizado tanto el acto de simular la realidad en la virtualidad que un momento (fabricar la simulación) parece no distinguirse del otro (desmitificar la simulación), lo que conduce constantemente a un estado de ansiedad entre la nueva simulación y la vieja desmitificación. Fracasamos en nuestro intento de *maquillar* la realidad, y eso duplica la ansiedad.

Ahora bien, esta ansiedad no se revela como transformadora o revolucionaria, sino como absolutamente sumisa ante la totalidad social, haciendo de la simulación la única alternativa aparente para encontrar la liberación en esos mismos terrenos, a la manera de un niño que sufre las más indecibles privaciones, pero que cree que es posible escapar de sus dolores terminando todos los niveles de un videojuego en el que un héroe supera todas sus privaciones (claro, de manera mistificada y proyectada).

Es decir, la libertad parece querer desplegarse en el terreno de la virtualidad, pero al hacerlo colapsa el instante en que se apaga el videojuego, la serie de turno o el celular, y ninguna de las privaciones reales desaparece. Nuevamente, el maquillaje se cae de la cara del mundo. Las personas así se descubren como engañadoras y engañadas al mismo tiempo. Antiguamente, muchas religiones ofrecían el despliegue de la libertad mediante la aceptación plena de las privaciones, prometiendo un futuro trascendental. Hoy en día no hay utopías religiosas en la virtualidad, sino una dura desmitificación de nuestras proyecciones, lo que conduce a un estado de decepción continua; decepción que no se observa inmediatamente como depresiva (aunque también lo es), sino como ansiedad.

Pero, claro, esto no quiere decir que las personas sean las culpables directas de tal sumisión. Ellas mismas se encuentran encerradas en un bucle ascendente de ansiedad que está bien mediada por grandes poderes económicos de las oligarquías de los magnates del mundo digital, íntimos aliados de los poderes económicos financieros y los gobiernos del mundo occidental.

Hay un encadenamiento poco sutil en el que las personas ignoran parcialmente el control que se hace sobre ellas, aunque para que se descubra en su totalidad sería necesaria otro tipo de estrategia que rompa precisamente con el artilugio. El gran aparataje tecnológico-industrial deposita su piedra filosofal en este paradigma paradójico: han logrado que la mayoría de las personas disuelvan cualquier tipo de lucha social en una ensoñación virtual que no promete nada realmente transformador.

¿Por qué? Porque, como ya se dijo, hay una doble ansiedad que parece ser solo una. De este modo, incluso en muchos casos de auténticos revolucionarios, se piensa que el método de destrucción de la ansiedad reverencial se logra mediante una suerte de activismo en las redes sociales. Al descubrir el origen de la primera ansiedad, es decir, la propia actividad de simulación de la realidad, muchas personas que tienen preocupaciones con respecto a la pobreza o la injusticia creen que habría que destruir la ensoñación mediante la desmitificación de la propia actividad virtual gracias a otro tipo de maquillaje virtual. Esto suele terminar en uno de dos caminos: o bien el individuo politizado abandona momentáneamente la virtualidad (aunque rápidamente se ve comprometido por la gran interdependencia social que existe en relación con esta última) o bien se reafirma mediante un activismo político virtual.

El problema de este último es que termina por apuntalar aquello que prometió destruir, incluso si asume la humilde tarea de ser solamente un solemne medio para comunicar, pues intenta jugar al ajedrez algorítmico para que sus ideas sean más conocidas. Esto es así porque se piensa que en el interior de las redes sociales es posible crear varios métodos, canales

o formas de comunicación que desafíen a los otros métodos, canales o formas, como si se pudiera desenmascarar algo asustándolo con otra máscara. Sin embargo, se ignora que la red social es en sí misma el medio de comunicación, y como tal condiciona de manera estructural aquello que se dice. "El medio es el mensaje", escribía Marshall McLuhan hace años, y parece que esa verdad está más presente que nunca (2005).

Por ello, la única manera de romper la contradicción social que encierra en sí la ansiedad reverencial es mediante la transformación orgánica de la totalidad. Esto, que no es imposible, hoy parece más alejado, porque la propia realidad parece presentarse ante las personas como una reducción o compactación del mundo (escondiendo aún más aquello que totaliza la realidad y mostrando aquello que la reduce). De ahí que la disminución de las capacidades cognitivas, sociales y culturales adquiera la forma de una compactación de la realidad hasta reducirla ideológicamente a algo aparentemente más pequeño, denso, predecible y uniforme. A este fenómeno lo he llamado la *barorrealidad*, y es precisamente gracias a la inteligencia artificial que esta se revela en su forma más preclara.

5. La barorrealidad

Barorrealidad proviene del término griego *βάρος* (báros), que quiere decir peso, presión, e intenta explicar el estado ideológico generalizado en el que la realidad se encuentra sometida a una enorme presión que la termina por comprimir hasta convertirla en algo reducido, extremadamente compacto, ultradenso y, aparentemente, un estado absolutamente hermético.

En mi opinión, hoy pareciera que cuando se impone la ensoñación que conduce al doble grado de ansiedad, que se dirige en última instancia a apropiarse de la realidad para rendirse a sus efectos, de ninguna manera se niega a esta última, sino que se la reafirma simultánea y simuladamente hasta convertirla en una reducción de sí misma que ante nosotros se presenta como algo mucho más mínimo de lo que en realidad es. Hoy en día, en comparación con el pasado, es posible comunicarse con un menor número de palabras, tener menos amigos, convivir menos con el vecino, porque la simulación desencantada esteriliza las posibles relaciones del individuo con el mundo. Pero, a diferencia de lo que se podría pensar, esa simulación no ofrece un mundo radicalmente diferente, a la manera de una utopía virtual. Por el contrario, el acto de estar en la virtualidad nos escupe de vuelta a un mundo del que solo podemos escapar momentáneamente, para, de nuevo, retornar con una ansiedad recargada por el propio acto del ser-simulacro. Y es en este preciso proceso de doble mistificación que se reducen las capacidades cognitivas, sociales y de otro tipo de las personas. Esto es así porque se produce una renuncia a la posibilidad de establecer relaciones con la realidad, lo cual empobrece a las personas de manera sostenida.

Marx pensaba que este proceso lo hacía el dinero, en cuanto, en su posibilidad fantasmagórica, reducía todas las relaciones del mundo a una sola: el valor de cambio. Pero, hay que añadir que esta forma fantasmagórica (sin abandonar su característica fundamental de ser valor de cambio) que empobrece espiritualmente a las personas, hoy adquiere su forma presente mediante la correlación de la simulación simbólica. Pienso que el proceso ideológico que está operando aquí no es tanto el de la pérdida de una parte del mundo, sino

de su reducción a un objeto ultracondensado que, con el paso del tiempo, genera indiferencia e incluso hastío ante un mundo reconocido, pero compactado en sus posibilidades.

Ya no se trata de que las personas no puedan acceder a ciertos conocimientos de la realidad porque los ignoran, sino que los ignoran porque el acceso al conocimiento ya no forma parte solamente del sujeto, pues este ha cedido su posibilidad de ser-creador en tanto es ser-cognoscente gracias a las nuevas herramientas digitales.

Y aquí se revela algo fundamental: el ser humano quiere descubrir, aprender, aumentar su imperio de conocimientos no solo porque le sea útil, sino además porque está hecho (fisiológicamente hablando) para descubrir, aprender y engrandecer su imperio de conocimientos. El momento en que las personas rinden su parte activa en el proceso de conocer, también asesinan algo de su humanidad. El impulso histórico de conocer se ve, por primera vez, en peligro de extinción. El conocimiento en sí mismo se revela creador y activo solamente porque el sujeto participa como el planificador y arquitecto de este proceso. Es cierto que muchas veces el resultado de cualquier anhelo cognoscitivo es muy diferente al esperado, pero jamás el humano había rendido con tanta pasividad su rol en el mundo al dejar en control de la máquina (que está programada para llevar a cabo determinados fines, aunque los ignoremos) lo que aprendemos, creamos, disfrutamos, sufrimos, etc.

Por ello es que la inteligencia artificial, en su naturaleza de correlación de la simulación simbólica, parece, en última instancia, transgredir la noción de "hiperrealidad" de Baudrillard (1981). Según este autor, los seres humanos

naturalmente imitamos la realidad mediante diversos métodos, como la pintura, la poesía, la ficción, etc. No obstante, Baudrillard piensa que los programas informáticos hoy en día no recrean una realidad, pues no tienen un original que imitar como punto de partida. La simulación no es otra cosa que la realización del simulacro, es decir, una imitación que no tiene original. Así, sin realidad sobre la que se refleje el símbolo, la imitación se convierte en la sustancia de nuestras sociedades. Por ello vivimos, según él, en una hiperrealidad, en la que no se puede distinguir la realidad de la irrealidad.

Pues bien, pienso que las inteligencias artificiales actuales (operativas en la mayoría de los programas informáticos más usados) logran recombinar y, en este sentido, modificar el concepto que tenemos sobre la hiperrealidad (en la que la simulación se convierte en algo más importante que la realidad) hasta convertirla en una barorrealidad, la cual defino como aquella expresión ideológica hegemónica en la que la simulación se sobreposiciona de manera radical sobre la simulación primigenia mediante un mecanismo de recombinación simbólica con base en la intención de las personas, la cual, a su vez, está atada a una alienación radical. Es decir, las personas actualmente, gracias a la inteligencia artificial, están recombinando las simulaciones con otras simulaciones para así satisfacer determinadas necesidades que son impuestas por un orden social determinado: el capitalismo neoliberal.

Sin embargo, esta actitud ante la realidad no es una voluntad que se ha liberado de sus ataduras, pues las personas utilizan este mecanismo no para expandir una suerte de universo simbólico, sino para reducirlo. Aquel que pone en acción la correlación de la simulación simbólica cede su libertad para atarse a *una* pura imaginación aparentemente determinada.

La actividad del espíritu no es solamente el libre juego de la combinación y recombinación de ciertas ideas, sino la realización virtual de sus aspiraciones, las cuales siempre están atadas a sus necesidades productivas.

El individuo que acciona la correlación de la simulación simbólica simplemente imagina una recombinación y abandona toda capacidad de llevarla a cabo, esperando el resultado de manera pasiva, como si se tratase de un dios-niño que anhela un mundo sin conocer su intención final. Este es precisamente el sentido que se ha perdido, el de prever, desear y actuar para siquiera crear una intención final, a saber, la búsqueda por la finalidad de algo para que así me sirva de acuerdo con mis intenciones. En última instancia, al abandonar la participación en la elaboración de algo, el accionador se convierte en un esclavo de su producto. Esta suerte de alienación informática tiene implicaciones importantes para las personas.

Como ya dije, la máquina puede simular ser otro ser. Esto de alguna manera ya estaba presente en varios programas informáticos, como cuando una máquina simulaba ser otra persona. Sin embargo, su gran limitación era no poder correlacionar su programación con otra información de acuerdo con lo que le solicitase el usuario del programa o, mejor dicho, era mucho más débiles en este aspecto, en tanto hoy puede simular correlacionadamente diferentes variables muy diversas entre sí.

Es cierto que las inteligencias artificiales tienen límites en cuanto a lo que pueden simular ser: estos límites usualmente están impuestos por una suerte de código ético que imponen los dueños de las máquinas. Por ejemplo, ChatGPT no puede, según

el mismo programa informa, simular ser un médico, identidades que promuevan daño, instituciones oficiales o menores de edad. Ahora bien, esto no quiere decir que no podría simular serlo, sino que tiene límites con respecto a lo que puede simular. Esto ya nos da una pista para argumentar que las inteligencias artificiales no son un ente más, sino máquinas direccionadas de acuerdo con las relaciones sociales de producción realmente existentes, aunque de eso hablaré en otro momento.

6. Una aventurada conclusión

Es así como la barorrealidad hoy cumple una función de reeducación planetaria. Es necesaria la reducción de algunas capacidades cognitivas, sociales y culturales para así desarrollar y defender una nueva variación del orden social capitalista que está emergiendo y que aún no se muestra en su forma plena. Para ello, es necesaria la recombinación de sus fuerzas productivas, incluyendo el de su elemento más importante: la mano de obra. Mano de obra que deberá estar aún más apegada a una máquina que hoy en día forma parte de sus procedimientos mentales, en cuanto genera una colonización de los procesos cognitivos.

Esto no sucedió, como algunos escritores de ciencia ficción pensaban, mediante la potenciación de la mente humana, sino más bien mediante su atrofiamiento. Sin embargo, esto no quiere decir que todos los humanos serán sometidos a esta suerte de ingeniería neuronal. Varios estudios destacan los distintos estilos de vida que están llevando a cabo aquellas oligarquías en relación con el resto de la humanidad: desarrollo de la memoria en la educación, menor exposición a los aparatos tecnológicos, más lectura, más contacto con la naturaleza,

más participación en sus comunidades, mayor actividad física, etc. Esto es así porque quienes dirigen la virtualidad conocen profundamente la forma de ser de esta y sus consecuencias.

Si a esto sumamos el hecho de que la modificación genética parece estar reservada a quienes puedan pagarla, el futuro no parece demasiado alentador. Es necesario apresurarse, romper la ingeniería social y apropiarse de la alta tecnología cuanto antes o nuestros descendientes tendrán el mismo destino que el de las clases trabajadoras en *La máquina del tiempo* de H.G. Wells: morlocks de la poshistoria, seres pálidos que viven en las tinieblas, con ojos grandes para ver en la oscuridad en la que se reproducen, destinados al mantenimiento de la tecnología y las máquinas de quienes viven en la superficie, los Eloi. El problema de ese futuro cavernario es que no habrá una salida, como pensó Platón, sino simplemente una pala para cavar más al fondo.

Referencias

Alimen, M.H. y Steve, M. J., (comp.). (1982). *Historia universal. Prehistoria.* Siglo XXI.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacra and Simulation.* University of Michigan Press.

Bule, A. (2025, 02, 3). "Do women talk more than men? It might depend on their age?" *The University of Arizona News.* URL: https://news.arizona.edu/news/do-women-talk-more-men-it-might-depend-their-age

Fernández Martínez, V. M. (2014). *Prehistoria. El largo camino de la humanidad.* Alianza Editorial.

Landsel, D. (2024, 05, 3). "As IQ scores decline in the US, experts blame the rise of tech— how stupid is your state?". *The New York Post.* https://nypost.com/2024/05/03/lifestyle/iq-scores-decline-in-the-us-where-does-your-state-rank/

Markowicz, K. (2025, 02, 24). "US friendship is in freefall — shredding bonds and cutting lives short". *The New York Post.* https://nypost.com/2025/02/24/opinion/friendship-in-america-is-in-freefall-and-its-killing-us/

Mazaurette, M. (2024, 03, 17). "Going through a sexual recession? 10 strategies to avoid the crash". *Le Monde.* https://www.lemonde.fr/en/intimacy/article/2024/03/17/going-through-a-sexual-recession-10-strategies-to-avoid-the-crash_6628469_310.html?utm_term=Autofeed&utm_medium=Social&utm_source=Twitter#Echobox=1710720607

McLuhan, M., Fiore, Q. (2005). *The Medium is the Message.* Gingko Press.

OECD, PISA 2022 Results (Volume IV). (2022). *Informe anual 2022.* https://www.oecd.org/es/publications/2024/06/pisa-2022-results-volume-iv-country-notes_1ac5350e/spain_70754b28.html

Pérez Colomé, J. (2024, 12, 2). "Internet muestra que la riqueza lingüística es cada vez menor". *El País.* https://elpais.com/tecnologia/2024-12-03/internet-muestra-que-la-riqueza-linguistica-es-cada-vez-menor.html

Putnam, R. (2017). *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community.* Routledge.

Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus lógico-philosophicus.* Tecnos.

Resistir y sostener al ritmo del abismo

Gestos humano colectivos en la era del vértigo

Gabriela López Márquez[1]

1. Introducción

El retorno de la lucha entre hegemones, la aceleración de los movimientos de la geopolítica, el colapso de los sistemas ecosociales, la hiperconectividad virtual y el hiperindividualismo como norma son algunos de los rasgos más visibles de los tiempos actuales que, en lo cotidiano, tensionan los límites de lo humano.

En lo cotidiano, nuestra experiencia vital hace apología y perpetúa la aceleración y el agotamiento, a la vez que recibe un bombardeo de estímulos que fragmentan la habilidad de atención al instante y sus detalles. No extraña, entonces,

---

1 Gabriela López Márquez es candidata doctoral en Sostenibilidad Territorial con mención en Estudios del Postdesarrollo por la Universidad de Cuenca. Investiga el aporte de la educación superior técnica a la sostenibilidad de los territorios, con énfasis en enfoques críticos y participativos. Coordina el área de Vinculación con la Sociedad en el Instituto Superior Tecnológico de la Economía Social, Popular y Solidaria (ISTEPS), donde también ha formado parte del equipo de investigación.

que la sensación de vértigo predomine tanto social como individualmente, y que se manifieste tanto en las expresiones más cotidianas, como en las dinámicas y movimientos de los poderes a escala global.

Vivimos, así, inmersos en el régimen existencial de la inmediatez (Rosa, 2018; Álvarez Cantalapiedra, 2025). Esta condición, inducida por la tecnología y su asociación con las estructuras del poder mundial instituido, transforma incluso nuestra percepción del tiempo y de lo urgente, desplazando las posibilidades de dar cabida a las pausas, al ocio o la reflexión. Vivimos, conscientes o no, la presión hacia la reactividad.

Ante esta dinámica violenta, cabe preguntarnos si es posible resistir colectivamente a la vorágine desde la lentitud y las construcciones de lo común. En el fondo nos planteamos la cuestión estructural de los límites de lo humano en el contexto de una deshumanización acelerada por las lógicas del capital que hacen prevalecer la instrumentalidad y nos conducen cada vez más hacia la homogenización de las existencias en función de la producción y sostenidas por el desarrollo tecnológico.

Lo que se plantea aquí es que las iniciativas verdaderamente radicales, en tiempos de aceleración constante, no se encuentran en los intentos iluminados de reorganización o politización, sino en la existencia pausada y reflexiva de aquello que suele pasar desapercibido: las prácticas de las comunidades locales cuidadoras y lentas en su caminar. Si se sostienen en el tiempo, logran constituirse como formas radicales y reales de rehumanización.

2. El Antropoceno como crisis de lo humano

Para problematizar la crisis no solo desde su dimensión ecológica, sino como expresión del colapso de lo humano, es necesario recurrir al concepto de *Antropoceno.* Esta noción, no exenta de debates, apunta desde una perspectiva cuestionadora a una época geológica definida por el impacto de las actividades humanas sobre los ecosistemas terrestres (Trischler, 2017). El término surgió de los estudios químicos y puso el foco en el hecho de que la influencia humana en el planeta ha sido tan profunda que ha alterado los ciclos naturales a escalas solo comparables a las de las grandes transiciones geológicas. Así, también son conocidos los debates en torno a la sustitución del término por "capitaloceno" o "tecnoceno" (Niedermaier, 2023) para denotar que no es el ser humano el que ha generado tales impactos sino un modelo histórico y sistémico en particular.

Luego de esbozar la anterior conceptualización (suficientemente abordada por varios autores) se propone poner el foco de atención en la posibilidad de entender al antropoceno, no como una era natural que da cuenta de la evolución de la vida en el planeta, sino como una desviación en aquel proceso: un efecto no deseado del modo de vida promovido por los sistemas mundiales que han prevalecido (Brand, 2023). Estas estructuras de poder dominantes han configurado, para todas y todos, una trayectoria insostenible e incompatible con toda pulsión de vida en el planeta.

En el contexto mencionado, las conversaciones sobre "la crisis" se complejizan hasta derivar en el análisis de lo que Gudynas (2023) ha denominado como "policrisis", o en el tratamiento de la multipolaridad de la crisis estructural. En cualquier caso, lo importante será postular que no es suficiente

reconocer una crisis ambiental aislada, sino que es necesario generar(nos) una conciencia radical sobre la gravedad de las condiciones actuales como si se tratase de la inminencia de una caída acelerada al abismo; estamos embebidos en la dinámica veloz del colapso múltiple: climático, económico, simbólico, ético (Álvarez Cantalapiedra, 2019). Este planteamiento, si bien catastrófico de inicio, es necesario. Por eso se sugiere al lector tomarse el tiempo necesario para sentir y asumir el desconcierto y la desolación que puede generar la afirmación.

El desarrollo del capitalismo industrial y todas sus desviaciones instrumentales ha des/re/organizado, a escalas casi irreversibles, nuestra experiencia vivencial del espacio y el tiempo. La producción acelerada con el apoyo de las nuevas tecnologías nos impone ritmos de existencia que exceden las habilidades humanas, degradando así los lazos sociales y dejando de lado toda posibilidad de transitar los sentires y de escuchar nuestros cuerpos.

Desde cierta perspectiva, la tecnología sin duda nos acelera: acelera los ritmos de lo inhumano y, en ese proceso, diluye a las personas y sus vínculos reales. Quizá ya no se trate de la perdida de conciencia de clase, sino de algo más profundo: la pérdida de una "conciencia de especie" (Toledo en Álvarez Cantalapiedra, 2011) que determina progresivamente nuevos ritmos, no necesariamente capaces de sostenerse en el tiempo. En este escenario, se vuelve cada vez más difícil habitar lo humano.

3. El vértigo como forma de dominación

Es necesario explorar la aceleración cotidiana como estrategia impuesta desde el capital y el poder. En este marco, el vértigo se entiende como aquel sentimiento derivado de un trastorno social que conduce a la pérdida de agencia, a la fragmentación de los vínculos sociales y, por lo tanto, a la disolución radical del sentido de vida (Han, 2010).

Desde la perspectiva del poder y del capital, experimentar vértigo se presenta como un mal necesario y justificado en nombre de la optimización productiva a ritmos cada vez más acelerados. Se vuelve además en condición esencial para normalizar la sobreexplotación de los recursos y, así, la expansión de los mercados. El tiempo del capital con su desarrollo vertiginoso hacia el infinito, no da lugar a los cuidados, los sentires y los pensamientos.

En tanto en lo micro y en lo meso no hay espacio para el sentimiento, el autoanálisis presente o la observación de la intuición individual y colectiva, no resulta extraño que, en lo macro, emerja el fenómeno de la *geopolítica sin política:* la manifestación del poder sin límites y la justificación de las decisiones sin proceso (Álvarez Cantalapiedra, 2025). El vértigo pasa de ser una experiencia individual de desorientación a generalizarse en tanto estrategia de control social capaz de infiltrarse en la subjetividad.

Los actos geopolíticos actuales evidencian el desencadenamiento de una "guerra rápida" por recursos estratégicos (Bringel et al., 2023). La política global pasa a prescindir incluso de las formas lentas de la diplomacia y sus negociaciones eufemísticas. La confrontación directa y mordaz

prevalece sobre la negociación velada y lo hace amparada en la supuesta urgencia de tener macrosoluciones a macrocrisis. Aquí juegan un papel fundamental la hipercomunicación y la eficiencia instrumental como contextos incuestionables. La geopolítica ya no se expresa en el lenguaje de los metarrelatos modernos sino a través de los megarrelatos: grandes, vacíos, virtuales, llamativos para la distracción y descuidados en las formas. En ese escenario macro asistimos a la imposición de la lógica imperial y al regreso de las zonas de influencia como manifestaciones de este fenómeno (Álvarez Cantalapiedra, 2025).

4. El modo de vida como estructura tóxica

Hace varias décadas se instaló la aspiración del estilo de vida globalizado, al menos mayoritariamente en los territorios urbanos y acríticos. Este modo de vida, entendido como aquellas prácticas y hábitos que configuran nuestra experiencia cotidiana, suele entenderse equivocadamente como el resultado de elecciones individuales y neutras que no responden a órdenes jerárquicos mayores. No obstante, cabe profundizar en la idea de que tales elecciones, en su conjunto, reproducen lógicas de poder dominantes, con consecuencias visibles sobre la vida colectiva. Entonces los patrones extractivistas, individualistas, urbanos e hiperconsumistas (Brand, 2023) no son resultado orgánico del consenso social, sino de una matriz de pensamiento homogeneizadora impuesta para el crecimiento económico.

Bajo la aspiracionalidad del estilo de vida globalizado subyace una idea de "vida buena" que, en realidad, es insostenible a escala planetaria. La promesa de que todas las

personas podemos alcanzar un bienestar ilimitado mediante esfuerzos individuales (hasta lograr la capacidad de ejercer un consumo desenfrenado de alimentos, mercancías, relaciones y estímulos) ha sido claramente identificada como una trampa discursiva sin sustento real. Esta falsa promesa nos ha alejado de las posibilidades de satisfacción genuina y, así, la alienación ha sido la brújula rota con la que hemos pretendido dotar de sentido a nuestras vidas.

En este mismo contexto, las propuestas del colonialismo verde han intentado defender lo que en realidad son transiciones energéticas corporativas que sacrifican los territorios del Sur Global (Lang et al., 2023). Los movimientos ambientalistas críticos ya han alertado con fuerza sobre el riesgo de caer en un nuevo extractivismo, esta vez bajo el disfraz de la sostenibilidad; en dicho modelo, las colectividades locales siguen siendo desplazadas en nombre de un supuesto bien común mayor. Ejemplos de ello son las nuevas formas de despojo que tienen lugar con la explotación de minerales raros que se pueden observar en Latinoamérica (Svampa y Argento, 2023).

5. Comunidad, lentitud y cuidado como gestos radicales

Cuando la aspiracionalidad irreflexiva nos lleve a desear modos de vida tóxicos y el vértigo de la geopolítica de neón que se proyecta en las pantallas que nos hiperestimulan nos paraliza, paremos… solo paremos. Comprendamos que se trata de las pataletas del bebé caprichoso del poder, intentando convencernos de que no hay alternativas. Abracemos a ese bebé y, mientras le damos palmaditas en la espalda, susurrémosle al oído que, en nuestras vidas locales, estamos lenta y

silenciosamente construyendo comunidades como actos radicales de resistencia. Frente al vértigo del capital y sus movimientos caóticos, permitámonos habitar la lentitud necesaria para la vida.

Ya que la rapidez se ha levantado como un dogma incuestionable, bajémonos un momento de la máquina productiva, sentémonos al borde de su estructura, respiremos hondo un par de veces y observemos cómo, mientras corremos, se nos clausura la posibilidad de una reflexión profunda sobre el presente. El sentido de urgencia impuesto niega nuestra capacidad de generar discernimiento ético desde una conexión auténtica con lo real.

En este punto del análisis cabe echar mano de las posturas que sostienen que en la relación resonante con el mundo radica la posibilidad de recuperar humanidad (Rosa, 2018). Estos llamados buscan encontrar en la resonancia con el mundo y con los otros, el antídoto contra la manipulación. Sugieren que los espacios en donde existe la posibilidad de tejer vínculos y diálogos son expresiones de resistencia y ámbitos fértiles para la construcción de acciones comunes.

Desde la región, Silvia Rivera Cusicanqui (2018) nos llama de forma cálida pero firme a mirar por debajo del radar y atender lo pequeño. Estas ideas sugieren un potencial transformador en las prácticas de resistencia silenciosa y en las redes sostenidas por la ayuda mutua. Estas reflexiones llaman a ver la potencia del gesto lento en tanto disidencia temporal: sembrar, cuidar, cocinar, escuchar son actos de revolución cotidiana.

En el fondo, nos estamos preguntando y encaminando hacia la posibilidad de retomar las ideas de lo comunitario desde una reflexión pausada y, por lo tanto, radical. Se trata de pensar la comunidad local, urbana, rural o el híbrido que fuere, no desde la posición del romanticismo o la nostalgia, sino como expresiones de organización de la vida radicalmente disruptivas y, en ese sentido, políticas. Al interrumpir, aunque sea por un instante, el andar de la máquina del individualismo, nos abrimos a considerar las filosofías del cuidado como alternativas éticas.

Cuestionamos aquí también la idea liberal de los sujetos autónomos, racionales e independientes, noción base de las actuales estructuras normativas, económicas y políticas. El relato moderno ha negado la necesidad de las redes relacionales y ha desdibujado una verdad esencial: la autonomía no es individual sino parcial y situada. Las personas no somos autosuficientes: somos frágiles y, por ello, necesitamos vínculos que nos sostengan y cuiden material y afectivamente. Desde esta perspectiva, hablar de cuidado es hablar también de corresponsabilidad y de la ética del cuidado como dinámica posible de organización social (Gilligan, 1982; Tronto, 1993). Como sostiene Rivera Cusicanqui (2018) las resistencias no buscan poder, sino sostener la vida y, en ese sentido, tienen un alcance regenerativo. En este marco, las filosofías feministas del cuidado ofrecen una alternativa política potente de cara a las transiciones.

6. Utopías reales y transiciones ecosociales

Ante el vértigo que acompaña al colapso, resistir parecería no ser suficiente. Para que la resistencia no se vuelva solo una respuesta reactiva, ¿por qué no considerar también la necesidad de imaginar alternativas, evaluando las dimensiones de lo deseable, viable y factible? (Wright, 2020).

Retomamos en este punto la propuesta de las *utopías reales* (Wright, 2020): alternativas al orden sistémico dominante que, aunque parciales o situadas, constituyen propuestas concretas hacia modos de vida menos crueles. Las utopías reales no se piensan fuera del mundo sino desde dentro y en diálogo con su propia dinámica; esto implica que la fuerza que nos impulsa a imaginar nuevas realidades no opera desde un locus proyectivo o un deseo irreal de que "todo cambie", sino que se ubica en el presente y, desde ahí, propone construir las nuevas realidades haciéndolo "desde abajo", desde las grietas del sistema y aplicando la creatividad social.

Siguiendo la premisa de que no basta solo con resistir, sino que se necesita abrir horizontes desde las acciones concretas, cabe considerar lo que Escobar (2014) y Lang et al. (2023) proponen cuando hablan del *pluriverso*: un campo amplio y abierto de mundos alternativos que ya se manifiestan en el presente a través de distintas aspiraciones y proyecciones sobre la economía, la naturaleza y lo social. El pluriverso apuesta por la diversidad ontológica, no cultural, como se suele creer; en un espacio en el que el capital impone homogeneidad, el pluriverso afirma la posibilidad de la diferencia.

Las alternativas que emergen desde el pluriverso son, efectivamente, reales y no se han inventado desde cero. En distintos territorios se han constituido formas de vida que (en silencio, fuera del foco de la hiperexposición mediática) han resistido y, a la vez, se ocupan de proyectar y resignificar la vida desde los gestos "lentos", situados, locales y sentipensantes. En esta dinámica, las comunidades construyen y sostiene redes además de inventar otras economías sin el respaldo de un sistema macro, institucional o global.

Lo anterior tiene implicaciones diversas. Por un lado, como advierte Álvarez Cantalapiedra (2019), vivimos en un mundo con política local sin poder real, y poder global sin política. Es en ese desbalance en donde se sostiene una de las tensiones centrales: la posibilidad o imposibilidad de sostener las transiciones ecosociales desde abajo, mientras se deben proteger de la inercia del orden totalizador.

Las utopías reales expresadas en las posibilidades concretas, proyectables, deseables, viables y factibles de generar iniciativas de transición ecosocial no pueden ser entendidas en ningún sentido como tareas asignadas a las vanguardias intelectuales excluyentes. Son, más bien, procesos fundados desde la necesidad de supervivencia colectiva y, por lo tanto, deben sostenerse participativamente. Cuando un grupo de voluntades se organiza en torno a la necesidad de reflexión colectiva, de defensa de los comunes, de defensa del territorio, de la recuperación de la vida en las semillas, de la defensa del agua, del reconocimiento de las labores de cuidado, entre otros, se activan potencialidades reales del cambio radical. Así, los gestos colectivos sostenidos en el tiempo generan transiciones.

Sin destruir lo antiguo sino reconociéndolo y resignificándolo a través de los gestos nuevos, se da vida a las posibilidades de transiciones, no solo ecológicas o sociales, sino también ontológicas. El desafío de hoy, del ahora, del momento o el instante es sostener los vínculos con los otros, resignificar las tensiones creativas y entrelazar nuestras experiencias para dotarlas de un sentido común compartido. No basta, entonces con resistir al ritmo de la caída al abismo a la que nos empujan: debemos habitar las pequeñas grietas del sistema para crear otro mundo mientras este se derrumba.

6. Una pregunta a manera de conclusión

Más que presentar una conclusión cerrada y rígida, este texto propone, en la lógica de los espirales, un cierre parcial que pueda abrir nuevas posibilidades de elaboración. Una de ellas fue ya esbozada al inicio y, frente a lo postulado, insiste ahora:

¿Cómo gestionamos (desde el vértigo de la inmediatez coridiana y con la náusea que nos provoca la maquinaria de la velocidad geopolítica) la fuerza primigenia para defender la vida, sostenernos a nosotros y a los de al lado, en la apuesta por los gestos radicales de la lentitud, del cuidado, del sentir y del habitar nuestros cuerpos cansados? La pregunta no plantea promesas ni respuestas fáciles, pero parecería que no hay muchas opciones: el abismo ya está aquí.

Referencias

Álvarez Cantalapiedra, S. (2011). *Convivir para perdurar: Propuestas para una civilización alternativa.* FUHEM Ecosocial.

Álvarez Cantalapiedra, S. (2019). *La gran encrucijada: crisis ecosocial y cambio de paradigma.* FUHEM Ecosocial.

Álvarez Cantalapiedra, S. (2025). Orden imperial y amenazas a la paz y la democracia. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (169), 5-11.

Brand, U. (2023). *Crisis del modo de vida imperial y transiciones ecosociales.* Los Libros de la Catarata / FUHEM Ecosocial

Bringel, B., Lang, M. y Manahan, M.A. (2023). Colonialismo verde: raíces históricas, manifestaciones actuales y su superación. En *papeles de relaciones ecosociales y cambio global* (pp. 13-24). FUHEM.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia.* Ediciones UNAULA.

Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development.* Harvard University Press.

Gudynas, E. (2023). *Polycrisis? What polycrisis? Democracy Beyond Elections.* https://democracybeyondelections.org/

Han, B. C. (2010). *La sociedad del cansancio.* Herder.

Lang, M., Bringel, B., y Manahan, M. A. (Eds.). (2023). *Más allá del colonialismo verde: Justicia global y geopolítica de las transiciones ecosociales.* CLACSO.

Niedermaier, A. (2023). "Más allá del Antropoceno: Capitaloceno, tecnoceno y las alternativas civilizatorias". En B. Bringel, M. Lang y M. A. Manahan (Eds.), *Más allá del colonialismo verde.* CLACSO.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos para continuar descolonizando el pensamiento.* Tinta Limón.

Rosa, H. (2018). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo.* Katz Editores.

Svampa, M. y Argento, M. (2023). El litio: ¿falsa solución o vía hacia una sociedad postfósil? En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global.* FUHEM.

Toledo, V. M. (2010). La conciencia de especie y el metabolismo social. En S. Álvarez Cantalapiedra (Ed.), *Convivir para perdurar* (pp. 29-42). FUHEM Ecosocial.

Trischler, H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos? *Desacatos*, (54), 40-57. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care.* Routledge.

Wright, E. O. (2020). *Construyendo utopías reales.* Icaria Editorial.

SALIDA

Este libro se inscribe en larga tradición crítica de la filosofía latinoamericana, asumiendo la tarea de pensar desde las fracturas de la contemporaneidad. Aunque los textos aquí reunidos abordan temas diversos, comparten una orientación común: la necesidad de repensar los fundamentos de la vida humana en un contexto global marcado por la profundización de procesos de deshumanización, mercantilización de la existencia y vaciamiento de las prácticas simbólicas tradicionales. La filosofía que se despliega en estas páginas no es la de una razón abstracta, desencarnada, sino la de una razón situada, que se reconoce históricamente condicionada y que asume la tarea de intervenir críticamente en su propio tiempo. De este modo, cada uno de los ensayos puede leerse como una contribución específica a la interrogación colectiva sobre las posibilidades de existencia humana más allá del paradigma capitalista dominante, mostrando que el pensamiento filosófico latinoamericano sigue siendo un espacio privilegiado para imaginar otras formas de vida y de comunidad.

Diego Jadán-Heredia. Compilador

COLECTIVO MUNDANA

ISBN: 978-9942-51-485-1

SEDE NACIONAL
CASA DE LAS CULTURAS
BENJAMÍN CARRIÓN